Mose und seine Zeit

Ein Kommentar zu den Mose-Sagen von Hugo Greßmann

öttingen, Vandenhoeck & Ruprecht

HP333
G667

Mose und seine Zeit

Ein Kommentar zu den Mose-Sagen

von

Hugo Greßmann
a. o. Professor der Theologie an der Universität zu Berlin

Mit einer Doppelkarte von Palästina
und der Sinai-Halbinsel

LIBRARY OF
Rauschenbusch Theological Seminary
BS
580
.M6
G747
bona fide!
7,313

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1913

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

In Verbindung mit

Dr. **Herm. Ranke** und Dr. **Arth. Ungnad**
Prof. d. Aegyptol. in Heidelberg Prof. d. oriental. Philol. in Jena

herausgegeben von

D **Wilh. Bousset** und *D* **Herm. Gunkel**
Prof. d. Theol. in Göttingen Prof. d. Theol. in Gießen

Neue Folge, 1. Heft
Der ganzen Reihe 18. Heft

Eduard Meyer

Hermann Gunkel

in dankbarer Verehrung zugeeignet

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/moseundseinezeit0000unse

Inhaltsverzeichnis.

I. Analyse der Überlieferung. Seite

1. Die Aussetzungssage Moses Ex. 1,1–2,10 1
2. Moses Flucht nach Midian Ex. 2,11–23a; 4,18–20a . . . 16
3. Berufung des Mose Ex. 2,23b–4,17.20b–23.27–31; 6,2–7,7 21
4. Beschneidung Moses Ex. 4,24–26 56
5. Steigerung der Bedrückung Ex. 5,1–21 61
6. Die ägyptischen Wunder und der Auszug Ex. 5,22–6,1; 7,8–13,16 66
7. Die Katastrophe am Schilfmeer Ex. 13,17–15,21 108
8. Das Quellwunder von Mara Ex. 15,22–26 121
9. Das Manna und die Wachteln Ex. 16,1–35; Num. 11,4–10.13. 18–24a.31–35 124
10. Das Quellwunder von Massa und Meriba Ex. 17,1–7 . . . 145
11. Das Quellwunder von Kades Num. 20,1–13 150
12. Der Kampf gegen die Amalekiter in Rephidim Ex. 17,8–16 . 155
13. Jethros Besuch bei Mose Ex. 18,1–27; Num. 11,11–12.14–17. 24b–30 161
14. Die Offenbarung Jahves am Sinai Ex. 19,1–25; 20,18–21; 24,1–18; 31,18; 34,1–5a.27.28 180
15. Das goldene Kalb Ex. 32,1–35 199
16. Das Antlitz Jahves Ex. 23,20–33; 33,1–6.12–23; 34,5b–9; Num. 10,29–36 218
17. Die Lade Jahves Ex. 33,7–11; Num. 7,89; 9,15–23 240
18. Moses Maske Ex. 34,29–35 246
19. Das Murren wider Jahve und Mose Lev. 10,1–7; Num. 11, 1–3; 16,1–17,5 251
20. Aaron und Mirjam Num. 12,1–16 264
21. Das Stabwunder Aarons Num. 17,6–28 275
22. Die eherne Schlange Num. 21,4–9 284
23. Die Aussendung der Kundschafter Num. 13,1–14,45; 21,1–3 . 291
24. Der Aufbruch nach Kanaan Num. 20,14—21 300
25. Der Kampf mit Sihon Num. 21,21–32 304
26. Gad und Ruben Num. 21,33–35; 32,1–42 310
27. Bileam Num. 22,1–24,25 318
28. Der Abfall zum Baal Peor Num. 25,1–18; 31,1–12 . . . 334
29. Tod Aarons und Moses Num. 20,22–29; 27,12–23; 33,37–39; Dtn. 10,6.7; 31,1–8.14.15.23; 32,48–52; 34,1–12 338

II. Literargeschichtliche Ergebnisse. Seite

30. Die Lieder 345
31. Die Sagensammlungen 359
32. Die Einzelsagen 374
33. Die Sagenkränze 386

III. Profangeschichtliche Ergebnisse.

34. Die Herkunft der Hebräer 393
35. Gosen 400
36. Sinai 409
37. Kades 419

IV. Religionsgeschichtliche Ergebnisse.

38. Die Religion der Hebräer vor Mose 425
39. Die Religionsstiftung in Kades 431
40. Der Kultus 448
41. Religion und Sittlichkeit 467

Register 481

Verzeichnis der Abkürzungen VII

Abkürzungen.

AR = Archiv für Religionswissenschaft.
AT = Altes Testament.
D = Deuteronomist.
DLZ = Deutsche Literaturzeitung.
E = Elohist.
J = Jahvist.
JE = Jahvist und Elohist.
KAT^3 = Keilinschriften und Altes Testament^3 von H. Zimmern und H. Winckler. Berlin 1903.
LXX = Septuaginta.
MDOG = Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.
MT = Massoretischer Text.
OLZ = Orientalistische Literaturzeitung.
PK = Priesterkodex.
PRE^3 = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, hrg. von Albert Hauck. Leipzig 1896ff.
RB = Revue Biblique.
RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, hrg. von Schiele und Zscharnack. Tübingen 1909ff.
TB = Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente, hrg. von Greßmann. Tübingen 1909. Bd. I: Babylonisch-assyrische Texte von Arthur Ungnad und Ägyptische Texte von Hermann Ranke. Bd. II: Bilder von Greßmann.
ZATW = Zeitschrift der alttestamentlichen Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.
Baentsch = Bruno Baentsch: Exodus-Leviticus-Numeri. Göttingen 1903.
Bertholet = Alfred Bertholet: Deuteronomium. Tübingen 1899.
Böhl = Franz Böhl: Kanaanäer und Hebräer. Leipzig 1911.
Dillmann-Ryssel^3 = Die Bücher Exodus und Leviticus von August Dillmann,^{3} von Victor Ryssel. Leipzig 1897.

Dillmann = Auguſt Dillmann: Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Joſua. Leipzig 1886.

Eerdmans = B. D. Eerdmans: Altteſtamentliche Studien II. Die Vorgeſchichte Israels. Gießen 1908; III. Das Buch Exodus 1910; IV. Das Buch Leviticus 1912.

Ehrlich = Arnold B. Ehrlich: Randgloſſen zur hebräiſchen Bibel I. Geneſis und Exodus. Leipzig 1908; II. Leviticus, Numeri, Deuteronomium 1909.

Erman = Adolf Erman: Ägypten und ägyptiſches Leben im Altertum. Tübingen 1886.

Göttinger Bibelwerk = Die Schriften des Alten Teſtaments in Auswahl neu überſetzt und für die Gegenwart erklärt. Göttingen 1910 ff.

Gunkel = Hermann Gunkel: Geneſis[3]. Göttingen 1910.

Holzinger = H. Holzinger: Exodus. Tübingen 1900; Numeri 1903.

Kautzſch[3] = E. Kautzſch: Die Heilige Schrift des Alten Teſtaments[3]. Tübingen 1909.

Kittel = Rudolf Kittel: Geſchichte des Volkes Israel[2]. Gotha 1912.

Ed. Meyer = Eduard Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarſtämme. Halle 1906.

Procksch = O. Procksch: Die Elohimquelle. Leipzig 1906.

Wellhauſen = Julius Wellhauſen: Die Compoſition des Hexateuchs und der hiſtoriſchen Bücher des Alten Teſtaments[3]. Berlin 1899.

I. Analyse der Überlieferung.

1. Die Aussetzungssage Moses[1] ist in ihrer gegenwärtigen Fassung durch eine umfangreiche Exposition[2] eingeleitet. In dreifacher Steigerung, so scheint es, sucht der Pharao die Zahl der Hebräer zu vermindern: zuerst durch die Fronarbeiten, sodann durch die Hebammen[3]

[1]) Ex. 1,1–2,10. Über die Ausscheidung des PK herrscht im allgemeinen Übereinstimmung: 1,1–5.7.13.14. Man wird 1,5b für Zusatz halten, die Worte וירבו ויעצמו in 1,7 für Auffüllung aus 1,20 ansehen dürfen. – Zum J gehören: 1,6.8–10.15–20. Die Fortsetzung von V. 10 liegt nicht in V. 11f., sondern in V. 15ff. vor, da die offensichtliche Unterdrückung der Hebräer durch Fronarbeiten keine List darstellt (Ed. Meyer). V. 21 ist wohl eine (falsch) erklärende Glosse zu V. 20a: „Gott ließ es den Hebammen gut ergehen," soll nicht heißen, wie der Glossator meint, „er verlieh ihnen Nachkommenschaft," sondern „Gott bewahrte sie gnädig vor der Strafe Pharaos" (Eerdmans). Die Etikettierung mit J ist nicht sicher, doch läßt sich האלהים V. 17.20 nicht dagegen anführen, da es sich um Ägypter handelt. – Für E bleiben dann: 1,11. 12.22; 2,1–10. Auch hier ist die Etikettierung fraglich, doch spricht אמה 2,5 für E. Jedenfalls ist 1,22 die notwendige Voraussetzung für 2,1ff. (gegen Procksch). Eine deutliche Dublette findet sich nur 2,6, ein Beweis dafür, daß diese Geschichte auch im J gestanden hat. Die anderen Schwierigkeiten, auf die man bereits aufmerksam geworden ist, erklären sich am einfachsten, wenn man 2,4.7–10a für ein später aufgesetztes Licht hält. In dem Nachtrag ist nicht bedacht worden, daß Mose nach 2,1 der Erstgeborne gewesen sein muß. Adoption und Namensnennung schließen sich dann direkt an den Fund des Knaben an (vgl. Wellhausen: Komposition[3] S. 69).

[2]) 1,6–22.

[3]) Das rätselhafte אבנים 1,16 mag mit den Gebärsteinen zusammenhängen; vgl. Spiegelberg: Ägyptische Randglossen zum Alten Testamente S. 19ff. Aber es kann nicht die „Gebärsteine" selbst bezeichnen, denn die Hebammen sollen nicht auf sie, sondern auf die „Gebärenden" achten, „die auf den Gebärsteinen sitzen" oder auf die „Kinder", die geboren werden (wenn man korrigieren will, ist בנים am einfachsten). Nach Ehrlich: Randglossen S. 261 soll das Wort „die Geschlechtsteile" bedeuten, was ebenfalls keinen Sinn gibt. Dagegen hat Ehrlich חיות = „Tiere" richtig erkannt.

und endlich durch das Werfen in den Nil. Während sich die erste Gewalttat gegen die Männer richtet, so erfolgen die letzten beiden gegen den männlichen Nachwuchs; die erste und dritte geschehen mit brutaler Offenheit, die zweite insgeheim mit List. Schon diese Beobachtungen lehren, daß die Steigerung in Wirklichkeit nicht vorhanden ist oder sich vielmehr auf die beiden letzten Fälle beschränkt. Die Fronarbeiten stehen demnach außerhalb des Schemas; es kommt noch hinzu, daß durch sie überhaupt keine oder nur eine ganz mäßige Verringerung der Volkszahl erzielt werden kann. Die Nachricht über die Fronarbeiten (1,11f.) paßt also nicht organisch in den Zusammenhang der vorliegenden Erzählung, obwohl sie künstlich dafür zurecht gemacht worden ist. Sie muß von dem Erzähler, der sie für seine Zwecke benutzte, einer anderen, älteren Tradition entlehnt worden sein. Auch durch den Inhalt hebt sie sich deutlich als ein Fremdkörper von ihrer Umgebung ab; hier ist ein historischer Splitter eingebettet in ein Gestein von ausschließlich märchenhaftem Charakter. Indessen läßt sich wohl begreifen, wie das Bruchstück hierher versprengt wurde. Wenn man die verschiedenen Arten der Bedrückung überblickt, denen die Hebräer in Ägypten ausgesetzt waren, dann können die verruchten Pläne des Pharao, mit denen er den unschuldigen Kindern nach dem Leben trachtet, nur als eine gewaltige Überbietung der Fronsklaverei aufgefaßt werden. Der Erzähler hat sich von einem richtigen Gefühl leiten lassen, wenn er dies Motiv heranzog, ist aber ungeschickt darin verfahren, daß er auch die Fronarbeiten mit der Verminderung der Volkszahl in Zusammenhang brachte.

Scheidet man die Nachricht über die Bauten aus, dann bleibt eine zweigeteilte Exposition übrig, die erstens von den Hebammen und zweitens vom Ertränken handelt. Nun ist das zweite Motiv mit der Geburtssage Moses aufs engste verbunden; denn es soll erklären, warum das Knäblein ausgesetzt werden mußte. Das erste Motiv dagegen ist für das Verständnis des Folgenden nicht unbedingt notwendig und darum als ein später hinzugefügter, literarischer Doppelgänger des zweiten zu betrachten. Als das unwichtigere wird es vorangestellt, um eine Steigerung herbeizuführen: der König macht zwei Versuche, den Nachwuchs zu töten, das erste Mal vergeblich, das zweite Mal erfolgreich, das erste Mal heimlich, das zweite Mal öffentlich. Während nun das Ertränken der Kinder und die Aussetzung des Mose eine eigene Erzählung ist, die für sich allein umgelaufen sein kann und die, wie es scheint, noch im Elohisten, sicher aber in der neutestamentlichen Parallele des bethlehemitischen Kindermordes selbständig vorliegt, trifft dies dagegen auf die Er-

zählung von den Hebammen nicht zu[1]. Sie ist zwar in sich geschlossen, verlangt aber doch nach ihrer inneren Logik eine Fortsetzung; denn der König kann es unmöglich bei dem Scheitern seines Planes bewenden lassen, wozu wäre er sonst der Herrscher Ägyptens? Er muß notwendig einen zweiten Versuch machen und von der List zur brutalen Gewalt fortschreiten.

Die Geburtssage des Mose mit der dazu gehörigen Exposition steht in unlösbarem Widerspruch zu den übrigen Sagen des Auszugs. Denn die grausame Tötung der Kinder kann höchstens noch durch ein allgemeines Gemetzel übertroffen werden. Eine Steigerung der Fron dagegen, wie 5,1 ff. berichtet wird, durch Entziehen des Strohs für die Anfertigung der Ziegel ist ein Kinderspiel, das unmöglich als Fortsetzung der vorliegenden Erzählung betrachtet werden kann. Zweitens sind Knabenmord und Frondienst überhaupt unvereinbare Gegensätze. Einem Könige, der für seine Bauten viele Sklaven braucht, muß die Erhaltung des Menschenmaterials die Hauptsache sein. Besonderen Wert aber muß er auf zahlreichen Nachwuchs legen; der Gedanke, die Sklavenkinder zu beseitigen, kann ihm gar nicht kommen[2]. Drittens wird auf die Geburtssage des Mose niemals wieder angespielt, auch da nicht, wo man es erwarten sollte, wie bei den Verhandlungen mit dem Pharao, wo sich „die alten Beziehungen zum Hofe so leicht effektvoll hätten verwenden lassen“[3]. Daraus folgt aber mit Notwendigkeit, daß die Geburtssage jüngeren[4] Ursprungs ist als die übrigen Mose-Sagen; denn sie ist nicht in den großen Kranz verflochten, zu dem diese zusammengebunden worden sind. Das ist auch aus inneren Gründen der natürliche Gang

[1]) Demnach muß auch J (wie E) das Ertränken der Kinder und die Aussetzung des Mose erzählt haben; eine leise Spur der zweiten Rezension liegt auch vor, wie es scheint, in 2,6.

[2]) Ed. Meyer: Die Israeliten S. 43.

[3]) Ebd. S. 47.

[4]) Ed. Meyer: Ebd. S. 48 hat zwar die Widersprüche der Geburtssage mit den übrigen Mose-Sagen schon zum Teil aufgedeckt, aber doch, wie mir scheint, eine falsche Konsequenz daraus gezogen. Er meint, daß das, was ursprünglich von dem Mose-Knaben erzählt war, später auf alle Kinder und dann sogar auf das ganze Volk übertragen worden sei, um dadurch zugleich eine Motivierung für den Auszug aus Ägypten zu geben. Danach müßte die Geburtssage Moses die älteste Erzählung gewesen sein, die später weiter gewuchert hat. Diese Anschauung ist schwerlich haltbar, weil die Fronsagen als Fortsetzung der Geburtssage unbegreiflich sind, die Geburtssage dagegen die Fronsagen notwendig voraussetzt. Die Meinung der Erzähler von einer Bedrückung oder Verfolgung der Hebräer kann also nicht gut aus der Geburtssage stammen.

der Sagenbildung; die schöpferische Phantasie rankt sich zunächst an dem Erwachsenen empor, dessen historische Taten anregend wirken, dann erst wendet sie sich dem Kinde zu. Entscheidend ist endlich die Geschichte, die der Stoff der Geburtssage erlebt hat.

Einen kleinen Teil dieser Entwicklung kann man noch aus der Mose-Sage selbst erschließen. Auffälligerweise wird nicht erzählt, was aus der Verfügung des Königs, die Kinder zu ertränken, geworden sei. Daß sie eine Zeitlang wirklich ausgeführt wurde, geht ja aus dem Folgenden deutlich hervor. Aber im übrigen bleibt alles dunkel. Wie lange durfte der König so sinnlos wüten? Oder wurde der Befehl wieder aufgehoben[1]? Das Interesse der Erzähler ist erschöpft, sobald sie die Rettung des Knaben Mose berichtet haben. Man wird aber weiter fragen, warum sich der Pharao auf den Mord der neugeborenen Knaben beschränkte, wenn ihm die Volkszahl solches Entsetzen erregte; wäre es nicht vielleicht praktischer gewesen, die Mädchen oder einen Teil der Erwachsenen zu töten? Alle diese Fragen sind nicht erlaubt, denn die Sage ist eben nur auf das Schicksal eines Knaben, oder genauer auf das Schicksal des Mose-Knaben zugespitzt. Darauf ist man freilich durch die Exposition in keiner Weise vorbereitet, da sie die Lage des ganzen Volkes im Auge hat. Demnach stehen Exposition und Pointe der Sage in einem gewissen Widerspruch zu einander. Es läßt sich von vornherein vermuten, daß die Exposition, die ja am leichtesten allerlei Veränderungen unterworfen ist, ursprünglich anders gelautet hat. Sie durfte nicht von den Hebräern im allgemeinen handeln, sondern mußte begründen, warum es der Pharao gerade auf dies eine Kind abgesehen hatte, mit dessen Rettung der Befehl zum Ertränken der Knaben überhaupt gegenstandslos geworden ist.

Nun bietet zunächst die Geburtssage Jesu eine aufschlußreiche Parallele dar. Herodes hat von den Magiern aus dem Morgenlande gehört, den Juden sei ein neuer König geboren. Der Regent muß ihm notwendig nach dem Leben trachten, um sich und seine Dynastie zu retten. Zunächst versucht er es, ähnlich wie der Pharao, mit List. Heuchlerisch bittet er die Magier, ihm die Ergebnisse ihrer Nachforschungen mitzuteilen, damit er dem Kinde huldigen könne; in Wirklichkeit hat er die Absicht, es zu morden. Der Versuch mißlingt, da die Magier auf Veranlassung der Gottheit nicht wieder zu Herodes zurückkehren. Aber der König schmiedet

[1]) Dillmann-Ryssel[3] S. 17: „Und jedenfalls hatten die königlichen Verfügungen, wenn solche wirklich ergingen, keinen langen Bestand." Der Beweis dafür fehlt.

einen zweiten Plan, und diesmal geht er, ähnlich wie der Pharao, mit offener Gewalttat vor. Ein Ertränken der Kinder freilich ist in Bethlehem unmöglich, da es an Wasser fehlt; so läßt Herodes alle Kinder unter zwei Jahren mit dem Schwert durchbohren. Auch dieser Versuch mißlingt durch das Eingreifen der Gottheit, welche die Eltern des Kindes gewarnt und ihnen zur Flucht verholfen hat.

Von hier aus läßt sich nun die ursprüngliche Exposition der Mose-Sage mit Sicherheit rekonstruieren. Der Pharao fürchtet nicht die Übervölkerung, sondern einzig und allein den Mose, wie noch aus der gegenwärtigen Fassung deutlich zu erkennen ist. Irgendwoher hat er erfahren, sei es aus einem Traum oder aus einer Weissagung, daß in allernächster Zeit ein hebräisches Weib eines Knaben genesen werde, der bestimmt sei, der gefährlichste Gegner des Pharao zu werden und ihm Thron und Leben zu rauben. Darum beschränkt sich der Befehl auf die Knaben, weil Mädchen überhaupt nicht in Frage kommen, und darum ergeht er zunächst an die Hebammen, da Mose noch nicht geboren ist (anders in der Geburtssage Jesu!). Durch die Untätigkeit der Hebammen verstreicht die gesetzte Frist; Mose hat unterdessen ungefährdet das Licht der Welt erblicken können. Als dieser Plan gescheitert ist, bleibt dem Könige nichts anderes übrig, als alle Knaben der Hebräer ins Wasser zu werfen, um sich auf diese Weise sicher auch des eben geborenen Mose-Kindes zu entledigen. Der Befehl zum Ertränken ist demnach nicht allgemein für alle Zeit gegeben, sondern nur für diesen speziellen Fall; er soll nur einmal vollzogen werden, und damit erklärt sich auf die einfachste Art, daß später nicht mehr von ihm die Rede ist. Die ursprüngliche Motivierung für die Anschläge des Pharao ist verloren gegangen; die Verfolgung, die sich einst nur auf das Mose-Kind bezog, ist jetzt auf alle Hebräer ausgedehnt worden. Diese Verdunklung der Sage, durch die ihr Sinn teilweise zerstört ist, läßt sich nur verstehen, wenn die Erzähler durch die bereits vorliegenden Fronsagen beeinflußt wurden, die ja eine Bedrückung des ganzen Volkes voraussetzen[1]. Die Geburtssage Jesu hat in diesem Punkte die ältere Fassung bewahrt. Im übrigen hat sie ihre eigenen Schönheiten und Schwächen; so läßt sie

[1]) Da die Geburtssage Moses von J und E erzählt worden ist, müssen auch beide die Fronsagen gekannt haben. Für die geschichtliche Verwertung scheidet die Geburtssage als die jüngste innerhalb der Mose-Sagen ohne weiteres aus. Es ist zwar richtig beobachtet, aber für den Historiker belanglos, wenn die Hebräer nach der Geburtssage mitten unter den Ägyptern wohnen (gegen Ed. Meyer: Israeliten S. 42 f.).

das Eingreifen der Gottheit viel mechanischer und plumper geschehen als die Mose-Sage.

Diese Anschauung über die ursprüngliche Fassung der Exposition wird nun weiter durch eine andere Parallele erhärtet: die Geburtssage Abrahams[1]. Nimrod erfuhr einst aus den Sternen, oder nach der arabischen Version aus einem Traume, daß die Geburt eines Menschen bevorstehe, der sich gegen ihn erheben und ihn besiegen werde. Auf Anraten seiner Statthalter ließ er ein großes Haus bauen, in das alle Schwangeren des ganzen Reiches gebracht wurden, und wo sie bis zu ihrer Niederkunft weilen mußten. Den sie bewachenden Hebammen ward zur Pflicht gemacht, alle neugebornen Knaben zu erwürgen, bei der Geburt eines Mädchens aber die Mutter mit Geschenken zu entlassen. Auf diese Weise wurden mehr als 70000 Knaben getötet. Abraham jedoch entging diesem Schicksal durch die Flucht und heimliche Entbindung seiner Mutter in einer Höhle. Die vorliegende Sage, deren Fortsetzung für unseren Zweck gleichgültig ist, hat das Hebammenmotiv der Mose-Erzählung in voller Klarheit bewahrt, wenn es auch den veränderten Verhältnissen entsprechend anders gestaltet ist.

Überraschender noch ist die Tatsache, daß auch spätere Rezensionen der Mose-Sage selbst die Fassung bieten, die wir als die ursprünglichste erschlossen haben. Das älteste Zeugnis findet sich bei Josephus[2]: Dem Pharao wird eines Tages von seinen Wahrsagern gemeldet, bei den Hebräern solle Jemand geboren werden, der Ägypten demütigen, sein Volk aber zur Macht bringen werde. Aus Furcht vor diesem gefährlichen Gegner läßt dann der König den hebräischen Nachwuchs töten. Man kann zweifeln, ob hier noch alte Überlieferung vorliegt; aber selbst wenn es sich um eine jüngere Nachdichtung handeln sollte, so ist dennoch sicher, daß man zum Ursprünglichen zurückgekehrt ist. Die überlieferte Erzählung hat das märchenhafte Motiv (Weissagung eines neuen Herrschers)

[1]) Übersetzung bei August Wünsche: Aus Israels Lehrhallen. Leipzig 1907, S. 14f.; weitere Parallelen bei B. Beer: Leben Abrahams. Leipzig 1859, S. 2f. und die Anmerkungen dazu.

[2]) Antiq. II 9. Dieselbe Sage ausführlicher bei August Wünsche: Aus Israels Lehrhallen. Leipzig 1907, S. 61ff. Vgl. ferner B. Beer: Das Leben Moses. Leipzig 1863. Joseph Bergel: Mythologie der alten Hebräer. Leipzig 1882, S. 81ff. Schemot Rabba zu Ex. 1,22; 2,4. Wenn das Kind später als der gefährliche Kronprätendent daran erkannt wird, daß es mit einer Krone spielt, so ist das ein Zug, der mancherlei Parallelen in verwandten Sagen findet. So ist z. B. bei Kyros bedeutsam, daß er schon als Knabe König spielt (Herodot I 114).

durch ein historisches (Schwächung des hebräischen Volkes) ersetzt[1]. Aber das Schwergewicht der Geburtssage, die einen durchaus märchenhaften Charakter trägt, zwang mit innerer Logik wieder zur Abstoßung des historischen Zuges, der als ein Fremdkörper empfunden wurde und heute noch als solcher wirkt.

Die Aussetzungssage des Mose hat zwar das märchenhafte Kleid bewahrt, ist aber kein Märchen, sondern eine Sage, weil an die Stelle des Märchenhelden eine historische Persönlichkeit getreten ist. Eigentümlich ist der Erzählung ein starkes ägyptisches Lokalkolorit. Sie weiß vom Nil und von dem Schilf, das am Ufer wächst; sie kennt auch die kleinen Nachen, die aus Papyrus geflochten und mit Asphalt gedichtet werden. Sie setzt das Bad einer Prinzessin voraus, die von vielen Dienerinnen begleitet zum Wasser geht; das Gefolge verteilt sich am Ufer, um peinliche Überraschungen abzuwehren, während die Leibmagd zur persönlichen Bedienung zurückbleibt[2]. Die Sage erzählt mit Verwunderung von den Hebammen, welche die verweichlichten Frauen Ägyptens nötig haben und, wie es scheint, sogar von den Gebärsteinen. Ihnen werden die starken hebräischen Mütter gegenübergestellt, die wie „die Tiere" ohne Geburtshelferin auskommen. Gerade in diesem Vergleich, der für das antike Empfinden nichts Verletzendes hat, zeigt sich der Stolz des Israeliten, der mit Verachtung auf die verzärtelten Ägypterinnen herabschaut. Die Erzählung trägt demnach, wie sie gegenwärtig lautet, den Stempel hebräischen Geistes.

Trotzdem ist die Möglichkeit nicht zu leugnen, daß sie im letzten Grunde auf einem ägyptischen Märchen beruht. Die Aussetzungssage Moses gehört in einen großen Kreis verwandter Erzählungen, die sich im einzelnen mannigfaltig verschlingen und deren Entwicklung zu verfolgen ein eigenes Buch erfordern würde[3]. Nach diesen Parallelen

---

[1]) So scheint es wenigstens. Wer dichterische Phantasie besitzt, kann freilich die beiden Motive leicht miteinander verbinden. Es wäre nicht unmöglich, daß der Pharao, um die Weissagung nicht zu verraten und seinen Thron schon im voraus zu gefährden, eine politische Verfolgung des israelitischen Volkes vorgeschützt hätte, um in Wirklichkeit nur den Mose zu töten.

[2]) Vgl. Hermann L. Strack: Die Bücher Genesis, Exodus, Leviticus und Numeri. München 1894, S. 166. Aber man darf zweifeln, ob dies dem wirklichen Leben abgelauscht ist; auch 7,15 wird vielleicht ein Bad des Pharao im Nil angenommen, wir wissen aber aus den Ausgrabungen, daß man Baderäume in den Häusern hatte.

[3]) Die Parallelen sind zuletzt behandelt in dem sexualpathologischen Buche von Otto Rank: Der Mythus von der Geburt des Helden (Schriften zur an-

hat man[1] eine nicht unwahrscheinliche Urform rekonstruiert, wonach die Tochter des Pharao selbst den Knaben geboren habe. Der König, durch eine unheilvolle Weissagung erschreckt, läßt das Kind aussetzen, um es zu töten. Die Magd der Prinzessin zieht es aus dem Wasser und nährt es. Später wird es von der Königstochter adoptiert und erfüllt dennoch das unheimliche Schicksal des Pharao. In Ägypten mochte ein solches Märchen umlaufen, aber die Mose-Sage kann niemals in dieser Fassung existiert haben, da man den Hebräer Mose wohl zum Adoptivkind, aber nicht zum leiblichen Sohn einer ägyptischen Prinzessin machen konnte. Das ägyptische Märchen muß dann sofort bei der Übertragung auf Mose umgestaltet worden sein.

Mit der Mose-Sage berührt sich merkwürdigerweise aufs engste eine babylonische Parallele, die Geburtssage Sargons[2]:

Sargon, der mächtige König,
der König von Akkad bin ich.
Meine Mutter war arm,
meinen Vater kannte ich nicht,
der Bruder meines Vaters wohnt im Gebirge.
Meine Stadt ist Azupiranu,
am Ufer des Euphrat gelegen.
Es empfing mich meine arme Mutter,
im Geheimen gebar sie mich,
setzte mich in ein Kästchen aus Rohr,
verschloß meine Tür mit Erdpech
und gab mich dem Flusse, der nicht stark war.
Da hob mich der Fluß empor,
zu Akki, dem Begießer, brachte er mich.
Akki, der Begießer, holte mich
mit einem Haken empor.
Akki, der Begießer, nahm mich zum Sohne an
und zog mich auf.

---

gewandten Seelenkunde, hrg. von Siegmund Freud, Heft 5). Leipzig 1909; Wilhelm Wundt: Völkerpsychologie II 3. Leipzig 1909, S. 254ff., 262ff., 268ff.; Kampers: Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums 1901, S. 10, Anm. 3; Gunkel: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT 1903 (1910²) S. 69.

[1]) Ed. Meyer: Die Israeliten S. 46f.; Otto Rank a. a. O., S. 80.

[2]) Greßmann-Ungnad TB I 79.

Akki, der Begießer, machte mich
zu seinem Gärtner.
Während ich Gärtner war,
gewann mich Ischtar lieb.

Obwohl einzelne Worte der Übersetzung nicht sicher sind, ist doch die Hauptsache klar zu erkennen. Sargon, der erste semitische König von Babylonien, erzählt hier scheinbar seine Lebensgeschichte, in Wirklichkeit jedoch eine Sage, wie die wunderbaren Ereignisse über jeden Zweifel erheben. Er ist in Azupiranu, einer unbekannten Stadt[1] am oberen[2] Euphrat oder auf den armenischen Bergen, von unbekannten Eltern geboren. Nach orientalischer Sitte sind die Namen und vor allem der Name des Vaters die Hauptsache; nur Sklaven haben keinen Vater, sondern heißen nach ihrem Herrn. Da Sargon keine Namen nennt, so will er damit seine niedere[3] Abstammung zum Ausdruck bringen. Jedenfalls saßen seine Vorfahren nicht auf dem Throne. Schon bei der Geburt war das Leben des Kindes bedroht; denn seine Mutter empfing ihn „im Geheimen". Am Ende entschloß sie sich, ihn auszusetzen, nicht um ihn zu verderben, sondern um ihn eventuell vor dem Verderben zu bewahren. Schon war der Kasten den ganzen Euphrat hinabgeschwommen und bis an die Mündung des Stromes gelangt, es fehlte nur noch wenig, so wäre er für immer im Ozean verschollen, da — trotz der Kürze der Sage ein Moment höchster Spannung — im letzten Augenblick fischte ein Gärtner den Knaben auf, nahm ihn an Sohnes statt an und machte ihn zu seinem Lehrling. Da die Göttin Ischtar für Gärtnerburschen eine besondere Schwäche hatte[4], war sein Glück besiegelt. So wurde das Findelkind, das aus niederer Familie und aus weiter Ferne stammte, das in seiner Jugend von Todesgefahren umlauert war, später als Gemahl der Göttin mit der höchsten Ehre des Landes, mit der Königswürde von Babylonien bedacht. Wer sich mit liebevollem Verständnis in diese Sage einfühlt, wird nirgends eine Spur von Astralmythologie treffen; den Ursprung des Stoffes wird er vielmehr aus dem Glücks-

[1]) Azupiranu war wohl damals schon gering oder unbekannt; denn das gehört zum Wesen der Sage ebenso wie die unbekannten Eltern. Daher stammt auch der Messias aus dem verachteten Galiläa; Bethlehem, du Kleinster unter den Gauen Judas! Was kann aus Nazareth Gutes kommen?

[2]) Denn der Kasten schwimmt natürlich stromab.

[3]) Die Übersetzung „meine Mutter war arm" ist nicht sicher, wird aber durch diese Erwägung empfohlen.

[4]) Vgl. Ungnad-Greßmann: Das Gilgamesch-Epos S. 126.

märchen ableiten, das seine Freude an dem abenteuerlichen Wechsel des Schicksals hat: Findelkind, Gärtnerbursche, König!

Da die das Kind bedrohenden Gefahren nicht weiter ausgemalt, sondern nur angedeutet werden, so hat der Erzähler[1] den Stoff nicht erfunden, sondern sich nur die bereits fertige Erzählung angeeignet. Der Grund, der ihn dazu bewog, kann nur die Pointe der Sage gewesen sein: Die Göttin Ischtar gewann Sargon lieb, erkor ihn zu ihrem Gemahl und erwählte ihn zum König von Babylonien. Auch nach anderen babylonischen Inschriften betrachtete sich damals der regierende König als „der geliebte Gatte" der Ischtar[2]. Obwohl auch die legitimen Herrscher die Glorie des Gottesgnadentums nicht verschmähten, versuchten wohl vor allem und zuerst die Thronräuber[3], die nicht als Könige geboren, sondern von der Gottheit unmittelbar berufen waren, auf diese Art ihrer Dynastie einen himmlischen Glanz zu verleihen, falls sie sich nicht auf andere Weise halfen und für den Sohn oder Adoptivsohn einer Gottheit erklärten[4]. Sargon ist ein solcher Usurpator und will sagen: Die Liebe der Göttin, die mich zum rechtmäßigen König des Landes gemacht hat, ist mehr wert als alle Stammbäume.

Ein Zusammenhang mit der Mose-Sage ist trotz der geistigen Verwandtschaft dieser Erzählung nicht zu beweisen und auch nicht wahrscheinlich, da beide in wesentlichen Zügen von einander abweichen und da beide das charakteristische Gepräge ihres Landes, dort Ägyptens, hier Babyloniens, tragen. Auffallen könnte höchstens die Übereinstimmung in dem Motiv der Aussetzung; aber auch diese Einzelheit konnte an verschiedenen Stellen zugleich dem wirklichen Leben entnommen werden. Denn was ist begreiflicher, als daß man in Ägypten die Kinder dem

---

[1]) Der Name von Sargons Vater ist uns aus einer Inschrift bekannt; vgl. Ed. Meyer: Geschichte des Altertums[2] I, 2. S. 470; Otto Weber: Literatur der Babylonier S. 206ff.

[2]) Vgl. Ungnad-Greßmann: Das Gilgamesch-Epos S. 122.

[3]) M. Plath macht mich darauf aufmerksam, daß im Alten Testamente die Berufung durch Propheten nur bei Thronräubern oder Begründern neuer Dynastien erzählt sei (Saul, David, Jerobeam, Jehu, Hazael), eine andere Art der Legitimation.

[4]) „Gemahl der Göttin" und „Sohn Gottes" sind ursprünglich von einander getrennte, selbständige Parallelvorstellungen, später aber häufig miteinander kombiniert worden. Da man das Paradies auf den armenischen Bergen suchte, wo Euphrat und Tigris entspringen (Gen. 2), so könnte man vermuten, Sargon sei ein ausgesetztes Götterkind oder der unbekannte Vater sei, wie nach den griechischen Sagen, ein Gott gewesen. Aber der Text deutet dies in keiner Weise an.

Nil, in Babylonien dem Euphrat preisgab, sobald man sich ihrer entledigen wollte? Das Fahrzeug wird zwar beide Male ein „Kasten" genannt und mit Asphalt verdichtet, aber dort ist es aus Papyrus, hier aus Rohr geflochten[1]. Dort wird der Nachen in das Schilf gestellt, um am Ufer festgehalten zu werden, hier aber schwimmt er den ganzen Strom hinab. So decken sich die beiden Sagen selbst in diesem Zuge nicht völlig, in dem sie sich am meisten ähneln. Im übrigen liegen die starken Differenzen auf der Hand.

In Babylonien begegnet uns eine zweite Variante desselben Sagenkreises, die zwar das Kastenmotiv nicht enthält, dafür aber in anderer Beziehung der Mose-Sage verwandter ist als die Erzählung Sargons, die **Geburtssage des Gilgamos**[2]:

Eine Eigentümlichkeit der Tiere ist auch ihre Menschenliebe. So zog einmal ein Adler ein kleines Kind auf. Ich

---

[1]) In Babylonien war Asphalt, wie die Sintflutsage lehrt, schon seit uralten Zeiten bekannt. Das Erdharz quillt in Assyrien an vielen Stellen hervor; vgl. Layard: Populärer Bericht über die Ausgrabungen in Ninive, übersetzt von Meißner. 1852. S. 174 und Perrot et Chipiez: Histoire de l' art II S 156. Über die ägyptischen Papyrusnachen vgl. Adolf Erman: Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum S. 635; in der Mosesage ist genauer ein Kasten gemeint, der einen Deckel gehabt haben muß, da von seiner „Öffnung" gesprochen wird (Ex. 2,6). Pech gewann man dort aus der Strandkiefer, Asphalt aus dem Toten Meere, von wo es schon früh nach Ägypten eingeführt wurde.

[2]) Aelian: nat. anim. XII 21, ed. Rudolf Hercher. Leipzig 1864: *Ἴδιον δὲ τῶν ζῴων καὶ ἡ φιλανθρωπία. ἀετὸς γοῦν ἔθρεψε βρέφος. καὶ εἰπεῖν τὸν πάντα λόγον ἐθέλω, ὡς ἂν γένηται μάρτυς ὢν προεθέμην. Βαβυλωνίων βασιλεύοντος Σευηχόρου Χαλδαῖοι λέγουσι τὸν γενόμενον ἐκ τῆς ἐκείνου θυγατρὸς τὴν βασιλείαν ἀφαιρήσεσθαι τὸν πάππον* (Var. + *Χαλδαίων μὲν ἦν τὸ εἰρημένον θέσπισμα*). *τοῦτο ἐκεῖνος πέφρικε, καὶ ἵνα εἴπω τι καὶ ὑποπαίσας Ἀκρίσιος γίνεται ἐς τὴν παῖδα· ἐφρούρει γὰρ πικρότατα. λάθρα δὲ ἡ παῖς* (*ἦν γὰρ τοῦ Βαβυλωνίου σοφώτερον τὸ χρεών*) *τίκτει ὑποπλησθεῖσα ἔκ τινος ἀνδρὸς ἀφανοῦς. τοῦτο οὖν οἱ φυλάττοντες δέει τοῦ βασιλέως ἔρριψαν ἐκ τῆς ἀκροπόλεως. ἦν γὰρ ἐνταῦθα ἀφειργμένη ἡ προειρημένη. οὐκοῦν ἀετὸς τὴν ἔτι τοῦ παιδὸς καταφορὰν ὀξύταια ἰδών, πρὶν ἢ τῇ γῇ προσαραχθῆναι τὸ βρέφος, ὑπῆλθεν αὐτὸ καὶ τὰ νῶτα ὑπέβαλε, καὶ κομίζει ἐς κηπόν τινα, καὶ τίθησι πεφεισμένως εὖ μάλα. ὁ τοίνυν τοῦ χώρου μελεδωνὸς τὸ καλὸν παιδίον θεασάμενος ἐρᾷ αὐτοῦ καὶ τρέφει. καὶ καλεῖται Γίλγαμος, καὶ βασιλεύει Βαβυλωνίων. εἰ δέ τῳ δοκεῖ μῦθος τοῦτο, σύμφημι + πειρώμενος ἐς ἰσχὺν κατεγνωκέναι αὐτόν. Ἀχαιμένη γε μὴν τὸν Πέρσην, ἀφ' οὗ καὶ κάτεισιν ἡ τῶν Περσῶν εὐγένεια, ἀετοῦ τρόφιμον ἀκούω γενέσθαι.* Vgl. die Abbildung 226 bei Greßmann TB II S. 110; dazu A. Jolles: Etana oder Gilgameſch (OLZ XIV. 1911 Sp. 389 f.), dem ich aber nicht zustimmen kann. Da der auf dem Adler Reitende einen Bart trägt, so kann jedenfalls kein Kind gemeint sein.

will die ganze Geschichte erzählen, damit sie meine Behauptung beweist. Als Seuechoros König der Babylonier war, weissagten die Chaldäer, daß der Sohn seiner Tochter dem Großvater die Herrschaft entreißen werde. Davor fürchtete sich jener und wurde, um es scherzhaft auszudrücken, ein Akrisios für seine Tochter. Denn er bewachte sie aufs schärfste. Heimlich aber — denn das Schicksal war klüger als der Babylonier — gebar die Tochter, von einem unbekannten Manne verführt, ein Kind. Dieses warfen die Wächter aus Furcht vor dem König aus der Burg; denn dort war die oben Genannte eingesperrt. Da sah mit scharfem Auge ein Adler das Kind noch im Fallen, ehe es auf die Erde aufschlug, flog darunter, bot ihm seinen Rücken, brachte es in einen Garten und legte es ganz behutsam nieder. Als der Aufseher des Gartens das hübsche Kindchen erblickte, gewann er es lieb und zog es auf. Es erhielt den Namen Gilgamos und wurde König über die Babylonier. Sollte aber Jemand dies für ein Märchen halten, so bin auch ich dieser Meinung .... (nicht zu übersetzen). Auch der Perser Achaimenes, von dem der persische Adel abstammt, ist, wie ich höre, von einem Adler aufgezogen.

Den Schluß der Erzählung hat Aelian verkürzt, da es ihm vor allem auf das Motiv des Adlers ankam, das er ausführlich vorträgt. So erfahren wir nichts darüber, wie der Gärtnersohn zum König der Babylonier wird, aber soviel kann man nach der inneren Struktur der Sage sicher ergänzen, daß Gilgamos das Orakel der Chaldäer erfüllt und seinen Großvater wirklich des Thrones beraubt. Alles Genauere muß dunkel bleiben. Das Thema der Sage lautet ähnlich wie bei der zu vermutenden ursprünglichen Fassung der Mose-Sage, wie der alte König vergebens der unheilvollen Weissagung vorzubeugen sucht. Vielleicht wirkt hier die Vorstellung von dem Orakelwort als dem Zauberwort nach, das notwendig geschehen muß, wenn sich auch noch so viele Hindernisse in den Weg stellen. Jedenfalls ist die Gottheit hier, dem Geschmack der römischen Zeit entsprechend, durch das starre Schicksal ersetzt worden. Ursprünglich hieß es wohl ganz allgemein, daß „ein Nachkomme" dem regierenden Herrscher das Reich entreißen werde. Um die Handlung möglichst spannend zu gestalten und von vornherein die Unwahrscheinlichkeit einer Erfüllung des Orakels zu betonen, erhält der König keinen Sohn, sondern nur eine Tochter, die überdies unverheiratet ist und fortan auf jede erdenkliche Art vor den Männern geschützt werden

soll. Deswegen wird sie in der Burg eingekerkert und von jedem Verkehr mit der Außenwelt abgesperrt. Als die Prinzessin trotz dieser Vorsichtsmaßregeln einem Kinde das Leben schenkt, wird der Knabe von den Wächtern den Wall hinabgeworfen. Jetzt, so meint der naive Hörer, hat sein letztes Stündlein geschlagen, jetzt ist die Weissagung für immer vereitelt; da fängt ein Adler, „das hülfreiche Tier" des Märchens, das Kindlein auf und rettet es. Mag auch das Grundmotiv dasselbe sein wie in der ältesten Form der Mose-Sage, so sind doch die Abenteuer des Helden völlig andere, sodaß ein geschichtlicher Zusammenhang abgelehnt werden muß.

Von altorientalischen Parallelen pflegt man noch den Osiris-Mythus heranzuziehen, der uns vollständig nur aus der späten Fassung Plutarchs[1] bekannt ist und dessen wesentliche Bestandteile etwa so lauten: Der Erdgott Keb und die Himmelsgöttin Nut hatten zwei Söhne, Osiris und Seth, und zwei Töchter, Isis und Nephthys. Isis ward das Weib des Osiris, Nephthys das Weib des Seth. Keb übergab sein Erbe dem Osiris, der damit zum König der Menschen wurde. Seth mißgönnte diesem die Herrschaft, konnte ihm aber nichts anhaben, da Isis ihn schützte. Endlich gelang es ihm mit List, seinen Bruder zu töten. Isis durchsuchte das ganze Land nach der Leiche ihres Gatten. Als sie ihn gefunden hatte, setzte sie sich bei ihm nieder und stimmte mit Nephthys die Totenklage an. Da hatte Re Mitleid mit ihr und sandte den Anubis, um Osiris zu bestatten. Isis verlieh dem Toten neues Leben, daß er zwar nicht auf Erden verweilen, aber doch der König der Toten werden konnte. — Als sich Isis in Gestalt eines Falken bei der Leiche ihres Gemahls niedergelassen hatte, war sie schwanger geworden. Seth stellte dem Kinde nach, sodaß die Mutter auf einem Papyrusnachen in die Sümpfe des Deltas fliehen mußte. Dort gebar sie in der Einsamkeit den Knaben Horus. Manches Unheil bedrohte das Horuskind, aber Isis wehrte alle Gefahren von ihm ab. So wuchs Horus von der Göttermutter gehegt, glücklich heran, bis er ein Mann ward und den Seth besiegte. Dann übernahm er die Herrschaft auf Erden; seine Nachfolger sind die Könige von Ägypten.

In der gegenwärtigen Fassung wird man besser von einer Sage als von einem Mythus reden; denn das rein Menschliche tritt stark in den Vordergrund, und die Götter sind zu Königen herabgesunken. Die Erzählung ist genauer als eine Ursage zu bezeichnen, da sie von den

[1] Plutarch: De Iside et Osiride c. 13 ff.; vgl. Adolf Erman: Ägypten und ägyptisches Leben S. 365 ff.; Ägyptische Religion [2] S. 38 ff.

ersten Menschen Ägyptens handelt, von Keb, Osiris und Horus. Sie zerfällt deutlich in zwei Teile: die Osiris-Sage und die Horus-Sage. Die erste erzählt, wie Osiris zum König der Toten, die zweite, wie Horus zum Vorläufer der Pharaonen wurde. Beide sind jetzt aufs engste mit einander verbunden; der getötete Osiris findet den Rächer in seinem Sohne Horus. Weil Horus zum Rächer und künftigen Erben des Vaters bestimmt ist, darum bedroht ihn Seth schon vor der Geburt, darum muß die Mutter in die Einsamkeit des Nildeltas flüchten, darum verfolgt Seth das Kind auch fernerhin. Hineingewoben sind eine Fülle von ätiologischen Einzelsagen über die Entstehung der Epagomenen, der Totenklage, der Bestattungsriten usw.

So gewiß in diesen wie anderen Einzelheiten rituelle, kultische und mythische Motive nachwirken, so gewiß sind die wesentlichen Bestandteile der Erzählung dem menschlichen Leben abgelauscht; sie entziehen sich jeder „Deutung" und wollen rein psychologisch verstanden sein. Das Thema der Osiris-Sage ist der Neid des ehrgeizigen Prinzen gegen den Bruder, der die Herrschaft führt. Daneben wird die Gattentreue verherrlicht, die auch den Tod überdauert. Rührend ist es, wie Isis das ganze Land durchforscht, bis sie den Leichnam entdeckt hat; ergreifend ist die Totenklage, die sie über den Verlust des Geliebten anhebt; groß ist es, wenn sie noch dem Toten einen Sohn und Rächer verschafft. Solche Hingebung muß ihren Lohn finden, das ist der Grundton, der schon hier angeschlagen wird und der im folgenden noch lauter erklingt. Nahe verwandt ist das Thema der Horus-Sage. Der Neider, der den Bruder ertränkt hat, überträgt seinen Haß auch auf den Thronerben und sucht ihn auf jede Weise zu töten. Schon die Geschichte der israelitischen Könige Saul, David und Salomo bietet Parallelen in Fülle zu dieser ägyptischen Sage. Nebenher geht das zweite Motiv, aber an die Stelle der Gattentreue ist die Mutterliebe getreten, die mit sorgendem Auge über dem Kinde wacht und jede Gefahr abwehrt. Um dieser menschlichen Züge willen war die Osiris-Sage bei den Ägyptern sehr geschätzt und ist sie noch uns sympathisch, so sonderbar uns freilich auch manche Einzelheiten anmuten mögen.

Beziehungen zur Mose-Sage sind kaum vorhanden. In beiden Erzählungen spielt zwar ein Kasten eine Rolle, der auf dem Wasser schwimmt, aber während Mose als Kind darin ausgesetzt und gerettet wird, ist Osiris als Erwachsener getötet und darin ertränkt worden[1].

[1]) Über den ursprünglichen Sinn dieses Mythus vgl. Adolf Erman: Ein Denkmal memphitischer Theologie (Sitzungsberichte der Berliner Akademie. Phil.-hist. Klasse XLIII. 1911) S. 934.

Der Papyrusnachen vollends, den Isis benutzt, um auf die Nilinsel zu gelangen[1], dient ganz einfach als Fahrzeug, wie sie damals in Ägypten überhaupt gebraucht wurden. In gewissem Sinne kann man von einer Parallele der Horus-Sage zur Mose-Sage reden, denn auch Mose ist der künftige Herrscher Israels und sein Rächer, der dem regierenden Pharao gefährlich werden kann und darum von diesem verfolgt werden muß. Aber auch diese Beziehung ist viel zu blaß und allgemein, die konkreten Einzelheiten weichen im übrigen viel zu sehr von einander ab, als daß von einer verwandten Rezension gesprochen werden könnte.

Wirkliche oder vermeintliche Parallelen dürfen jedenfalls niemals dazu verführen, die für die Geburtssage Moses charakteristische Art zu verwischen. Eigentümlich ist ihr zunächst die geistreiche Verkettung der Umstände. Der Pharao, der den Mose töten will, rettet ihn durch seine eigene Tochter; so wächst Mose unerkannt im Palast desselben Königs auf, dessen gefährlichster Gegner er später werden soll. Ebenso geistreich ist der jüngere Erzähler, der zur Amme des Findlings die leibliche Mutter bestellen läßt. Zu der grausigen Tatsache des Kindermordes stellt die gemütvolle Art der Erzählung die Größe erfinderischer Mutterliebe in scharfen Kontrast und malt gerade dadurch die entsetzlichen Folgen. Alle Mütter freuen sich an den Söhnen, die ihnen geschenkt werden. Wenn schon die fremde Königstochter Mitleid mit dem hilflosen Buben hat, der weinend im Nachen liegt, wie viel mehr die Hebräerinnen, denen ihr Kleinod grausam geraubt wird! Und liebenswürdig, fast schalkhaft fügt der Erzähler hinzu, daß die Mutter in diesem Fall nicht nur nähren darf, sondern sogar dafür bezahlt wird. Etwas spöttisch ist der Humor, wenn die Hebammen den Pharao mit glaubwürdiger Ausrede täuschen und so den listigen König noch überlisten. Nicht aufdringlich wirkt der nationale Stolz, mit dem die Sage auf die kräftigen Frauen der Hebräer blickt, die einer Geburtshelferin nicht bedürfen. Mit welcher Freude wird man die Abenteuer Moses verfolgt haben, der, eben noch im tiefsten Elend, zur plötzlichen Überraschung aller Hörer von der ägyptischen Prinzessin adoptiert und im königlichen Palast erzogen wird. Im Glanze Moses sonnt sich das ganze Volk und genießt seine Ehren mit. Aber die Liebe zum eigenen Volkstum hindert den Erzähler nicht, auch

[1]) Dieser Zug wird von Alfred Jeremias: Das Alte Testament im Licht des alten Orients[2] (Leipzig 1906) S. 411 als Parallele zur „Rettung im Kasten" angeführt. Dann kann man jedes Schiff heranziehen.

gegen die Ägypter gerecht zu sein. So rühmt er die Gottesfurcht der Hebammen und erweist ihnen die höchste Ehre, die er zu vergeben hat, indem er ihren Namen dankbar der Nachwelt überliefert. Damit hat er seiner eigenen Frömmigkeit ein schönes Zeugnis ausgestellt. Ausdrücklich betont er es als eine Fügung der Gottheit, wenn der Pharao gegen die Hebammen Milde walten läßt. Auch über dem Kinde wacht der gütige Gott und sorgt dafür, daß es in allen Gefahren wunderbar behütet wird. Dieser Knabe muß wahrlich zu Großem bestimmt sein! Die Gottheit greift nicht plump wie ein deus ex machina ein, sondern bleibt im Hintergrunde und lenkt doch alles sicher nach ihrem Plan. Und wie der fromme Ton nur leise hindurchklingt, so schwebt über der ganzen Sage eine zarte, gedämpfte Stimmung. Das Grauen wird durch die gemütvolle Schilderung überwunden, die Verruchtheit des Pharao durch die Gottesfurcht der Hebammen und das Mitleid seiner Tochter gemildert, der Schrecken über den Tod der Kinder schließlich in Freude verwandelt, daß gerade Mose gerettet worden ist. So endet die Sage, die mit Entsetzen begann, mit einem versöhnenden Schluß und hinterläßt einen tiefen Eindruck von dem kindlich-naiven und doch sittlich-reifen Charakter des Erzählers.

2. Die Erzählung von **Moses Flucht nach Midian**[1] ist die einzige, in der außer der Geburtssage ein Aufenthalt Moses am ägyptischen Hofe

[1]) Ex. 2,11–23a. 4,18–20a. Die Überlieferung ist im großen und ganzen einheitlich und stammt der Hauptsache nach aus J, doch sind noch einzelne Spuren von E erkennbar. 2,15a paßt nicht in den Zusammenhang (Wellhausen, Ed. Meyer), da Mose unmöglich warten kann, bis der Pharao von seiner Tat erfährt. Man begreift auch nicht recht, warum der König nicht sofort einschreitet und den Mose töten läßt. Was mit „dieser Begebenheit" gemeint ist, läßt sich nicht sagen, schwerlich aber „die Aufziehung des hebräischen Knaben durch die Königstochter" (Ed. Meyer: Israeliten S. 45), da man nicht zwei verschiedene Erzählungen miteinander kombinieren darf und da man außerdem mancherlei ergänzen müßte, wovon wir nichts wissen. 2,19 widerspricht das Schöpfen Moses dem Schöpfen der Mädchen V. 16 (Ehrlich). 4,19.20a schließen sich direkt an 2,23 an. „In Midian" 4,19 ist erklärende Glosse, wie „Reguel" 2,18. Da 4,18 parallel zu 4,20a läuft, muß es zu E gehören. Zu E rechne ich demnach 2,15a.19 (das Schöpfen); 4,18. Wichtiger ist die Erkenntnis, daß die beiden Schlüsse der Erzählung (4,19.20a und 4,18) gegenwärtig von ihrem Hauptteil getrennt sind durch die Berufung Moses am Sinai, mit der sie nichts zu tun haben; denn sie nehmen auf die Erscheinung Jahves im Dornbusch gar keine Rücksicht, setzen vielmehr eine besondere Offenbarung voraus (4,19). Die Probe auf das Exempel ist die gute Verbindung, die 4,20b mit V. 17 gewinnt, wenn man das dazwischen Stehende entfernt.

vorausgesetzt wird. Denn nur so ist es zu erklären, wenn Mose, trotzdem er erwachsen ist, keine Fronarbeit zu leisten braucht, wenn er von seinen Volksgenossen, denen er durch seine Erziehung entfremdet ist, verraten zu werden fürchtet, und wenn er auffallenderweise als „Ägypter" bezeichnet wird (2,19). Ist nun die Geburtssage jungen Ursprungs, so muß von dem Fluchtbericht, der von ihr abhängig ist, dasselbe gelten. Außerdem wird auch die Fron der Hebräer nicht geschildert, sondern beiläufig erwähnt, als sei sie bekannt. Nun sind aber die älteren Sagen, die wir besitzen, stets selbständige Größen und daher aus sich allein verständlich. Wenn also eine Erzählung notwendig mit anderen zusammengehört und durch sie ergänzt wird, so muß sie aus einer verhältnismäßig späten Zeit stammen, die fähig war, Sagengruppen zu überschauen. Als drittes Merkmal für die Jugend der Erzählung ist das novellistische Gepräge zu nennen, das sie hat; der Charakter des Helden ist besonders deutlich herausgearbeitet, während alle wunderhaften Züge fehlen. Da die Geschichtserzählung den Ereignissen gleichzeitig ist, so kann der spät entstandene Fluchtbericht nur als Sage aufgefaßt werden, deren historischer Hintergrund äußerst fragwürdig ist. So lange nicht andere zwingende Gründe vorliegen, ist es jedenfalls unzulässig, einer so jungen Sage irgend etwas über die Herkunft Moses aus Midian zu entnehmen.

Der Ursprung der Erzählung läßt sich völlig aus dem Bedürfnis der späteren Sagensammler begreifen, einen inneren Zusammenhang zwischen den Einzelerzählungen zu schaffen, die sie zusammengestellt hatten. Auf der einen Seite lag ihnen bereits die Geburtssage vor, nach der Mose am Hof des Pharao aufgewachsen war. Auf der anderen Seite spielten viele Sagen am Sinai, der zu Midian gehörte; Mose schien dort längere Zeit verweilt zu haben. Da das spätere Leben Moses durch historische Ereignisse ausgefüllt war, so blieb nichts anderes übrig, als den midianitischen Aufenthalt in seiner Jugend unterzubringen; die Zeit vor dem öffentlichen Auftreten ist bei antiken Helden stets der leere Raum, in dem sich die Phantasie der Erzähler unbeschränkt tummeln kann. Die Aufgabe der Sagensammler war nun, die beiden Stätten miteinander zu verbinden und möglichst plausibel zu machen, warum der junge Mose Ägypten verlassen mußte und nach Midian ging und warum er später wieder nach Ägypten zurückkehrte. Dies Problem ist durch das Fluchtmotiv geistreich gelöst worden; die beiden Überlieferungsreihen sind gegenwärtig so fest verklammert, daß man eine Fuge kaum noch entdecken kann.

Schon die Lebendigkeit der Erzählung ist ein deutliches Kennzeichen

der Sage, deren Phantasie die Wirklichkeit meist anschaulicher zu gestalten weiß als die nüchterne Geschichtsschreibung. Der Aufbau ist sehr geschickt: Zwei Szenen spielen in Ägypten[1], zwei weitere in Midian[2]. Als junger Mann verläßt einst Mose die Residenz und „geht hinaus", um die vor den Toren gelegene Arbeitsstätte der Hebräer aufzusuchen. Kaum sieht er, wie ein ägyptischer Fronvogt einen Hebräer erschlägt[3], da empört sich sein Gerechtigkeitsgefühl. In leidenschaftlicher Erregung tötet er den Ägypter, nachdem er sich zuvor vergewissert hat, daß kein Augenzeuge vorhanden sei. Das jugendliche Ungestüm läßt ihn der Vorsicht nicht ganz vergessen[4], aber alle Vorsicht ist umsonst. Als er am nächsten Tage wieder dorthin kommt und den Streit zweier Hebräer schlichten will, um dem Recht zum Siege zu verhelfen, merkt er aus der höhnischen Antwort seiner Volksgenossen, daß seine Tat doch ruchbar geworden ist. Da er Verrat fürchtet, so bleibt ihm nichts anderes übrig, als so schnell wie möglich zu fliehen. Er geht über die Grenze und gelangt nach Midian. Dort hält er, wie üblich, an einem Brunnen Rast und hat Gelegenheit, den Hirtinnen des midianitischen Priesters gegen die rücksichtslosen Hirten beizustehen. Hier in der Fremde wird sein Edelmut zum ersten Mal belohnt. Mose bleibt bei dem Priester, der ihn gastfreundlich aufnimmt, wird sein Hirt und schließlich sein Schwiegersohn. Er heiratet Zippora und zeugt mit ihr den Gersom.

An drei Beispielen illustriert der Erzähler den Gerechtigkeitssinn seines Helden. Wo Mose die Brutalität antrifft, die Gewalt vor Recht gehen läßt, da stellt er sich jedes Mal auf die Seite des Rechtes und sucht ihm mit aller Energie Geltung zu verschaffen. Die Ermordung des Ägypters mag gewiß auch auf die Liebe zu den Volksgenossen zurückgeführt werden, aber das nationale Empfinden, so will der Erzähler betonen, hat nicht den Ausschlag gegeben. Denn Mose tritt auch unter den Hebräern und sogar in fremdem Volke für das Recht ein. In diesem

[1]) 2,11f. und 2,13f.

[2]) 2,15–17 und 2,18–22.

[3]) Man übersetzt gewöhnlich „schlägt", aber es wird dasselbe Verbum gebraucht wie in V. 12, wo sicher „erschlagen" gemeint ist (so auch Ehrlich: Randglossen S. 265). Die Sage will den Gerechtigkeitssinn Moses hervorheben; sie kann darum nicht gut voraussetzen, daß Mose einfaches Schlagen durch Totschlag gerächt hätte.

[4]) Ed. Meyer: Israeliten S. 45 Anm. 1 möchte den „widerwärtigen" V. 12 dem ersten Jahvisten absprechen. Aber der Vers ist im Zusammenhang unentbehrlich, um die charakteristische Eigenschaft Moses, seine Vorsicht, durch eine Handlung auszudrücken.

Eifer gegen Knechtung und Unrecht ahnt man den künftigen Befreier und Gesetzgeber. Eine zweite Eigenschaft des jungen Mose ist sein leidenschaftliches Ungestüm, dessen jähes Wetterleuchten uns auch später noch oft anblitzt. Er muß sofort tatkräftig eingreifen und schreckt selbst vor einem Morde nicht zurück, um Totschlag mit Totschlag zu sühnen. Endlich zeichnet ihn eine gewisse Vorsicht aus, die ihn auch im Moment der höchsten Erregung nicht verläßt; ehe er dem Ägypter Gleiches mit Gleichem vergilt, schaut er sich nach allen Seiten um, ob Jemand seine Tat belausche. Sich sinnlos in Gefahr zu begeben, ist nicht seine Art. Darum flieht er auch, sobald er sich erkannt weiß. Man kann ihn nicht feige schelten, denn er opfert Ruhe und Bequemlichkeit, er zieht die Schmähungen seiner Gegner auf sich, ja er setzt sein Leben aufs Spiel, wenn es sein muß. So versteht diese Sage, den Charakter des Mose zwar nicht in Worten auszudrücken, wohl aber ihn in konkreten Handlungen bildhaft zu malen, wie es der Eigentümlichkeit antiker Erzählungskunst entspricht.

Wie der Mensch Mose in den Vordergrund tritt, so ist das Menschlich-profane überhaupt das Thema der Sage. Das zeigt sich besonders deutlich am Schluß, wo zwar die Gottheit flüchtig erwähnt wird, um durch ihren Mund den Tod des Pharao zu melden. Aber im übrigen wird das religiöse Gebiet geflissentlich gemieden. Mose ist der Schwiegersohn des midianitischen Priesters geworden, und man erwartet geradezu, daß er das Handwerk des Priesters lerne. Auf die Erscheinung Jahves am Sinai und auf die Berufung Moses zum Befreier seines Volkes wird gar keine Rücksicht genommen. Wir hören nur, daß Mose ein Hirt wird, daß er heiratet und Kinder zeugt und daß ihn schließlich die Sehnsucht wieder nach Hause treibt, zu seinen Verwandten in Ägypten. Nach der einen Quelle nimmt er Weib und Kinder mit, nach der andern[1] läßt er sie bei seinem Schwiegervater zurück. So sind die wunderbaren und mythischen Erlebnisse älterer Sagen ausgemerzt und durch rein menschliche ersetzt worden. Man darf daher mit Recht von einer novellistischen Sage reden, die erst in der Zeit der Sagensammlung entstanden ist. Denn auch der Schluß verlangt, wie die Einleitung, eine Ergänzung durch andere Erzählungen; es muß noch berichtet werden, wie Mose zu seinen Brüdern zurückkehrt, ob er ihre Lage unverändert findet und was aus der Fronsklaverei wird.

Die einzelnen Motive sind dem damaligen Leben entnommen und schildern nicht singuläre, sondern typische Ereignisse. Sie geben ein

[1]) Vgl. Ex. 18,1 ff.

realistisches Bild von der grausamen Behandlung der ägyptischen Aufseher, die ihre Leute gewiß oft zu Tode quälten[1], von der Moral der Sklaven, die sich feige ducken und sich nur hinterrücks zu wehren wagen, von den Raufereien, die unter den Hebräern üblich waren, und von den Brunnenszenen, die sich im Orient damals wie heute wiederholen. Mit Recht hat man[2] darauf hingewiesen, daß die Erzählung von der Ankunft Jakobs bei Laban[3] der vorliegenden nahe verwandt sei: Mose wie Jakob befinden sich auf der Flucht in fremdem Lande; beide machen an einem Brunnen Rast und treffen dort zuerst ihre künftige Frau, die als Hirtin die Schafe ihres Vaters hütet. Durch einen freundlichen Liebesdienst gewinnen sie die Zuneigung des Mädchens[4] und bereiten sich einen guten Empfang im Hause der Eltern. Von kleinen Verschiedenheiten abgesehen ist besonders charakteristisch, daß Jakob den Lohn für seine Hilfe von vornherein berechnet, während Mose nur durch seinen ausgeprägten Sinn für Gerechtigkeit zum Eingreifen bewogen wird. Von einer Identität der Erzählung oder von literarischer Nachahmung kann nicht die Rede sein. Wie nahe solche Brunnenszenen dem Orientalen liegen, lehrt eine moderne Parallele[5].

> Die ersten Tiere, die zur Tränke kamen, waren die ihrer Tante Fidda; sie hatte . . . fünfzehn Kamelinnen, die ihr ihr Oheim, der Emir Husam, gelassen hatte, und die sie hütete und von deren Milch sie lebte. Wie sie nun ihre Tiere zur Tränke geführt hatte, kam ein Sklave von den Sklaven des Emirs Husam; der fuhr sie an: „Du verkommenes Weib, du tränkst dein Viehzeug vor den Herden des Emirs Husam, damit du das Wasser schmutzig machst vor den Herden des Emirs?" Und er schlug sie mit dem Stocke. Da schrie sie aus verwundetem Herzen und sprach: „Ach, daß es keine Männer gibt, mir beizustehen!" Als der jüngste Sohn ihres Bruders, namens Ali, der sie aber nicht kannte, sah, was ihr geschah, hatte er Mitleid mit ihr, und sein Blut ward erregt. Da erhob er sich gegen den Sklaven, zog sein Schwert und schlug ihm den Kopf ab[6].

[1]) Vgl. Erman: Ägypten und ägyptisches Leben S. 185ff.

[2]) Gunkel: Genesis[3] S. 327. [3]) Gen. 29,1–14; vgl. Gen. 24,11ff.

[4]) Ehrlich: Randglossen S. 266 weiß freilich genau, daß Mose „nirgends Gefühle der Liebe für Zippora" zeigt; „er heiratet Zippora, weil er heiraten muß, um Kinder zu haben". Echt rabbinisch!

[5]) Enno Littmann: Arabische Beduinenerzählungen II. Straßburg 1908, S. 41.

[6]) Wie in dieser Erzählung und in den biblischen Sagen vielfach Hirtinnen vorausgesetzt werden, so werden auch bei den Arabern der Sinaihalbinsel meist

3. Die **Berufung des Mose**[1] ist von den Berufungen der Propheten prinzipiell unterschieden; denn während es sich bei diesen um ein psychologisches Erlebnis handelt, das im Traum oder in der Vision erfolgt, liegt bei Mose ein mythologisches Ereignis vor, da ihm die Gottheit leibhaftig erscheint. Damit ist das deutliche Kennzeichen der Sage

---

Mädchen zum Hüten der Herden benutzt; vgl. Palmer: Der Schauplatz der Wüstenwanderung S. 64.

[1]) Ex. 2,23b–4,17.20b–23.27–31; 6,2–7,7. Aus PK stammen 2,23b–25; 6,2–7,7. Im übrigen sind die Kapitel aus JE zusammengesetzt; vgl. zuletzt Ed. Meyer: Israeliten S. 3ff. In Kürze lassen sich die Gründe etwa so zusammenfassen: 3,1 Horeb E; 2–4a Sinai, Dornbusch, Jahve J; 5 J / 4b. 6 Gott E; 7.8 Jahve J // 9–12 E; 13–15 Gott E, aber V. 15 ist jüngeren Ursprungs, weil der Name Jahves von E im folgenden teilweise noch vermieden wird, und sollte 13.14 ersetzen. 16ff. mag man mit Ed. Meyer zu J rechnen, obwohl sie wahrscheinlicher zu E gehören, vgl. § 6. Jedenfalls kann ich V. 18–22 nicht für einen „echten", sondern nur für einen späteren Bestandteil halten, da sie das Folgende in unschöner Weise vorwegnehmen; Antezipationen sind immer Kennzeichen jüngerer Überarbeitung. Das Bedenken der Erfolglosigkeit seiner Mission brauchte dem Mose durchaus nicht zu kommen, wenn er wußte, daß Jahve hinter ihm stand (gegen Ed. Meyer S. 10). 4,1–12 Wunder vor den Ältesten des Volkes, Jahve J (V. 9 ist Vorwegnahme von 7,14ff. und daher zu streichen); 4,13–16 können, wie Ed. Meyer betont, nicht die Fortsetzung von 4,12 sein, aber sie zu E zu rechnen, ist unmöglich, weil Jahve hier auf den nur bei J gemachten Einwand (4,10) antwortet, Mose verstehe nicht zu reden. Die Einführung Aarons, der Mose verdrängen soll, ist vielmehr das Werk eines späteren Bearbeiters von J. Die Einwände Kittels (Geschichte I² S. 458 Anm. 3) sind nicht überzeugend. 4,17.20b Gott E; [4,18–20a vgl. § 2;] 4,21–23 sind später hinzugefügte Antezipation, ebenso wie 4,9; [4,24–26 vgl. §. 4;] 4,27–31 Jahve J, aber V. 27.28 und im Folgenden „Aaron" sind jüngerer Zusatz wie 4,13–16, mit denen sie im engsten Zusammenhange stehen. – Zum Text: In 3,1 ist mit LXX האלהים zu streichen, weil Mose noch nicht weiß, daß es ein „Gottes"berg ist. In 3,2 ist הסנה natürlich „ein Dornbusch" zu übersetzen; Procksch streicht den Artikel gegen den hebräischen Sprachgebrauch. 3,8 lies וארד mit Ed. Meyer S. 4 Anm. 5, denn Jahve will selbst nach Ägypten „hinabziehen". 3,12 ist (trotz Ed. Meyer S. 7 und Ehrlich: Randglossen S. 269) so, wie er lautet, sinnlos. Man darf nach dem (eben korrigierten) 3,8 vermuten, daß etwas ausgefallen ist, etwa so: „Und dies soll dir ein Zeichen sein, daß ich dich gesandt habe: Wenn du das Volk aus Ägypten herausführst, ⟨soll euch der Engel Gottes in der Feuer- und Wolkensäule erscheinen und euch zum Horeb bringen,⟩ damit ihr an diesem Berge euren Gottesdienst ausübt"; vgl. 13,21f.; 14,19. Im zweiten Halbvers von 3,14 lies mit Ibn Ezra und Wellhausen יהיה, statt אהיה. An dem Anakoluth 4,5.8 ist schwerlich Anstoß zu nehmen; vgl. z. B. Gen. 37,22. Der Artikel und die Nota accus. vor את 4,17 ist natürlich zu streichen, da Anspielung auf 4,1ff. durch einen Redaktor.

gegeben, deren Ursprung in keiner Weise aus inneren Erfahrungen des Mose erklärt werden kann. Die Literaturgeschichte muß von vornherein dagegen protestieren, daß man diesen sagenhaften Charakter verwische und mythologische Phantasien in geschichtliche Tatsachen verwandle. Kein wissenschaftlicher Forscher wagt es, die Sagen hellenischer Helden, deren Augen oft die Gottheit schauten, in rationalistischer Methode auf psychologische Erlebnisse oder gar auf die Realität göttlicher Offenbarung zurückzuführen. Warum soll, was ihnen billig ist, nicht auch dem Mose recht sein? Man verzichtet zwar meist darauf, den mythologischen Vorgang psychologisch genauer verständlich zu machen, weil dann die veraltete Manier der Rationalismus doch gar zu kraß zum Vorschein käme; statt dessen begnügt man sich mit einigen Redewendungen, die einer falsch orientierten Pietät zusagen mögen, die aber von der wissenschaftlichen Kritik zurückgewiesen werden müssen[1].

Die Erzählung von Moses Berufung ist so, wie sie gegenwärtig lautet, unlesbar und unverständlich, weil verschiedene Rezensionen, Varianten und Zusätze in ein buntes Durcheinander gewirrt sind; lesbar und verständlich wird sie erst, wenn man sie in die zusammengehörigen Abschnitte zerlegt und diese dann stereoskopisch hintereinander schaut[2]. Bisweilen wird freilich gefordert, man dürfe die Schichten nicht nur abtragen, sondern man müsse sie auch wieder an ihren Ort zurückbringen, oder ohne Bild gesprochen, man solle die Quellenschriften nicht nur in der Vereinzelung betrachten, sondern auch den jetzigen Zusammenhang würdigen, in dem sie uns überliefert sind. Diese Forderung ist prinzipiell abzulehnen, weil sie Unmögliches verlangt[3]. Man kann sich das an dem eben gebrauchten Bilde der Ausgrabung klar machen. Wer einen Trümmerhügel ausgräbt, tut es, um die Trümmer zum Reden zu bringen und ihre Geschichte festzustellen. Zu diesem Zweck trägt er Schicht um Schicht ab; denn nur die genaue Kenntnis der einzelnen Schichten und ihrer chronologischen Aufeinander-

[1]) Typisch ist z. B. Emil Kautzsch: Biblische Theologie des Alten Testamentes. Tübingen 1911, S. 41: „Die altisraelitische Überlieferung ... führt somit das Werk Moses auf göttliche Offenbarung zurück. Wie dieselbe in der Seele Moses wirksam ward, bleibt für uns ebenso ein Geheimnis wie alle sonstige Offenbarung Gottes in seinen Werkzeugen."

[2]) Wer diese Quellen sinnenfällig vor Augen haben will, sei auf das Göttinger Bibelwerk I, 2 verwiesen, wo ich die Texte nach meiner Auffassung zusammengestellt habe.

[3]) Ich habe diese Gedanken ausführlicher begründet in dem Aufsatz der Christlichen Welt 1912 Nr. 19: „Die Kunst der Interpretation."

folge hat wissenschaftliche Bedeutung. Wenn er diese Aufgabe geleistet, die Ergebnisse daraus gezogen und alle Einzelfunde sorgfältig eingeordnet hat, dann ist sein Werk schlechterdings vollendet. Jene Forderung aber besagt, daß er seine Ausgrabungen wieder zuschütten, ja sogar daß er den wiederhergestellten Trümmerhaufen würdigen und den Wirrwarr sinnvoll erklären solle! Die Wissenschaft hat mit einer solchen Aufgabe nichts zu tun.

Wer die Berufungssage als Ganzes aufmerksam liest, wird notwendig auf allerlei sonderbare Dinge stoßen, die völlig sinnlos sind und die ihm den Geschmack an der Erzählung verleiden müssen. So wird gleich im Eingang berichtet, daß Mose sein Antlitz vor der Gottheit verhüllt habe. Von einer Enthüllung ist nicht die Rede. So sollte also Mose die ganze, lange Verhandlung hindurch mit verhülltem Gesicht dagestanden haben? Wie konnte er dann die Wunder schauen, die ihn Jahve verrichten ließ, oder den Zauberstab sehen, den ihm die Gottheit überreichte? Oder man erinnere sich an die vielen Weigerungen Moses, der Berufung zu gehorchen! Wer sie im Zusammenhang hintereinander liest, muß doch voller Empörung sein über die schlaffe Energielosigkeit dieses Mannes und muß den Hinweis auf seine Unbeholfenheit im Reden für den Witz eines Schwätzers halten. Und wie ist es möglich, daß die Berufung an zwei verschiedenen Stellen erzählt wird? Von einer Wiederholung der Berufung kann nicht die Rede sein. Und wie kann Mose, nachdem ihn die Gottheit endlich für sich gewonnen hat, zwischendurch noch schnell heiraten[1]? Was ist das für ein Gott, der Mose eben mit der höchsten Aufgabe betraut hat, und der ihn im nächsten Augenblick überfällt, um ihn zu töten? Hier sind lauter Bruchstücke aneinander gereiht, die ursprünglich nicht zusammengehören und die gar nicht im Zusammenhang miteinander stehen wollen. Wer sich diese Erkenntnis der Literarkritik zueigen macht, wird ein für allemal verzichten, die Erzählungen in ihrer gegenwärtigen Fassung und in dem überlieferten Zusammenhang zu erklären. —

A. **Die erste Schicht.** Die Sage des Jahvisten lautet in ihrer ältesten Fassung:

> Einst erschien Jahve ⟨dem Mose⟩ in einer Feuerflamme, die aus dem Dornbusch loderte. Und er sah, und siehe da brannte ein Dornbusch im Feuer, ward aber nicht von ihm verzehrt. Mose dachte: „Ich will doch hingehen und diese ge-

[1]) Das wird 4,24f. vorausgesetzt; vgl. den folgenden Paragraphen.

waltige Erscheinung betrachten, warum der Dornbusch nicht verbrennt." Als aber Jahve merkte, daß er einen Umweg machte, sich genauer zu überzeugen, rief er aus dem Dornbusch: „Tritt nicht heran, zieh deine Schuhe aus; denn die Stätte, da du stehst, ist heiliger Boden!"

Wo der Dornbusch wuchs, wird in der Erzählung selbst nicht gesagt. Nun enthält aber sein Name eine deutliche Anspielung auf den Namen des Sinai (hebräisch senae und sinaj). Es wird zwar nicht ausdrücklich bemerkt, ist aber nach vielen anderen Sagen die Meinung des Erzählers, daß der Berg Sinai von diesem Baum seinen Namen habe. Die Geschichte ist also zugleich als geistreiche Etymologie gedacht, freilich volkstümlicher Art, die wissenschaftlich ebenso wenig haltbar ist wie die meisten Erklärungen moderner Forscher[1]. Der Dornbusch muß demnach notwendig auf dem Berge Sinai gestanden haben[2]; so verlangt es auch die Parallele des Elohisten, der nicht vom Dornbusch, sondern vom Horeb (= Sinai) redet.

Die Erklärungen, die man über das Motiv des brennenden und doch nicht verbrennenden Dornbusches aufgestellt hat, stehen sich diametral gegenüber. Ein Teil der Forscher huldigt der mythologischen Deutung und betrachtet den Baum als Sinnbild des feurigen, im Gewitter flammenden Himmels; die gezackten Blitze mochten etwa durch Ideenassoziation die Phantasie des antiken Menschen an die gezackten Zweige des Dornbusches erinnern[3], wie auch gezackte Berge von ihm ihren Namen erhalten zu haben scheinen[4]. Oder man meint, der niemals verbrennende Strauch sei ursprünglich die Sonne gewesen, deren feurige Glut schier unerschöpflich ist[5]. Gegen diese Auffassungen spricht,

---

[1]) Man denkt zuweilen an einen Zusammenhang mit dem Mondgotte Sin (vgl. Nebo!), oder man erinnert an סנה, den Namen einer Gebirgszacke, I Sam. 14, 4, oder man bevorzugt – das ist die wahrscheinlichste Deutung – die Ableitung von der „Wüste Sin", zu welcher der Berg gehört.

[2]) Ed. Meyer: Israeliten S. 62 vermutet den Dornbusch bei Kades, ähnlich Raymond Weill: Le séjour des Israélites au Désert 1909 S. 78. Aber keine Tradition weist dorthin. Überdies verträgt sich diese Hypothese nicht mit der Annahme eines „Erdfeuers" durch Ed. Meyer; denn in Kades gibt es keine Erdfeuer und kann es niemals welche gegeben haben, weil es in einer nichtvulkanischen Landschaft liegt.

[3]) Grill: Die Erzväter 1875. S. 180 ff. [4]) Vgl. I. Sam. 14,4.

[5]) Böklen im AR. VI. 1903 S. 11 Anm.; Greßmann in der ZDMG LXI. 1907 S. 944 f. und im „Erdgeruch Palästinas in der israelitischen Religion" 1909 S. 88 f.

daß sie durch keine Spuren in der israelitischen Sage gestützt werden können, also bloße Vermutungen bleiben müssen, vor allem aber, daß sie die Lokalisierung des mythischen Himmelsbaumes (des Gewitters oder der Sonne) auf dem Sinai überhaupt nicht oder wenigstens nicht ungezwungen zu erklären vermögen.

Mit um so größerem Zutrauen wird man sich der realen Deutung zuwenden, die von wirklichen Naturphänomenen ausgeht. So hat man ganz allgemein an elektrische Erscheinungen gedacht, wie an das St. Elmsfeuer[1], oder speziell an Feuerbrände oder Lichtreflexe, die „in dem dürren Gelände und bei dem Gewitterreichtum" häufig gewesen sein müßten[2]. Diese wohl am weitesten verbreitete Anschauung, für die spezielle Belege aus jener Gegend fehlen, besteht schwerlich zu Recht. Denn dürres Gelände und Gewitterreichtum ist eine contradictio in adjecto; wo viele Gewitter niedergehen, gibt es natürlich auch Regen und Fruchtbarkeit. Überdies liegt jener Theorie die falsche Voraussetzung zugrunde, als sei Jahve ursprünglich ein Gewittergott gewesen; er ist vielmehr erst auf dem Boden Kanaans dazu geworden. War aber der Sinai ein Vulkan, so wird man zunächst die vom Dornbusch berichteten Züge aus vulkanischen Erscheinungen abzuleiten versuchen. Man[3] hat nun an Erdfeuer erinnert, die überall da vorkommen können, wo sich unterirdische Gase entwickeln, und hat gemeint, daß der heilige Strauch in deren Nähe stand. Gewiß wuchs der Dornbusch auf dem Berge Sinai, und gewiß wurde er dort als die Offenbarungsstätte des Vulkangottes Jahve betrachtet, und doch darf man zweifeln, ob die vorliegende Erzählung nur durch die Annahme vulkanischer Erscheinungen verständlich wird. Denn gerade die Hauptsache bleibt unerklärt: wie der Baum brennen kann und doch nicht verbrennt. Daß der Dornbusch einige Schritte vom Erdfeuer entfernt gewesen sei, ist eine unerlaubte Vermutung, durch die das Wunder auf rationalistische Weise in Wirklichkeit verwandelt wird. Ein Feuer, das keine Brandwunden verursacht und keine Gegenstände verzehrt, ist ein märchenhaftes Feuer, ein Motiv, das in vielen Mythen, Sagen und Legenden lebt[4].

1) W. Robertson Smith: Die Religion der Semiten, übersetzt von R. Stübe 1899. S. 148.

2) Gustav Westphal: Jahwes Wohnstätten. 1908. S. 10 f. Vgl. auch Bernhard Stade: Biblische Theologie des Alten Testamentes. Bd. I. 1905. S. 41 u. A.

3) Ed. Meyer: Israeliten S. 62, der freilich seine eigene Theorie aufhebt, wenn er den Dornbusch in die Gegend von Kades versetzt; vgl. o. S. 24, Anm. 2.

4) Man vergleiche die „Waberlohe", eine Zauberwache, die Götter oder Geister umgibt; oder die bekannten Legenden von dem „heiligen Feuer" in

Mannigfache Parallelen, über Syrien, Phönikien und Palästina verbreitet, aus alter und neuer Zeit, erzählen von heiligen Bäumen, die in Flammen standen und doch unversehrt blieben. So berichtet Achilles Tatius von dem phönikischen Tyrus[1]:

> Auf dem heiligen Platz, von einer Mauer umgeben, wächst ein Ölbaum mit helleuchtenden Zweigen; mit ihm zugleich ist das Feuer gepflanzt und umspielt die Zweige mit einer mächtigen Flamme, aber der Ruß des Feuers nährt den Baum. Das ist die Freundschaft zwischen Feuer und Baum.

Nonnus[2] besingt dies Rätsel mit den Worten:

> Dort schwimmen zwei unstet umherschweifende Felsen auf dem Meer, die Physis die Ambrosischen nannte, auf denen ein von selbst gewurzeltes Paar gleichalter Ölbäume grünt, mitten auf dem wasserdurchschwimmenden Felsen. Auf den höchsten Wipfeln werdet ihr einen Adler sitzen sehen und eine schön gearbeitete Schale. Von dem brennenden Baum aber sprüht das natürliche Feuer erstaunliche Funken, und heller Glanz umgibt rings den Stamm des unverbrannten Ölbaumes.

Von der heiligen Terebinthe bei Sichem weiß Georgius Syncellus[3] nach Africanus zu erzählen:

Jerusalem. Viele Parallelen bei Heinrich Günter: Die christliche Legende des Abendlandes. Heidelberg 1910 (vgl. Register).

[1]) Erotica II 14. ed. C. G. Mitscherlich, Biponti 1792. *τὸ δὲ χωρίον ἱερὸν ἐν περιβόλῳ ἐλαίαν μὲν ἀναθάλλει φαιδροῖς τοῖς κλάδοις, πεφύτευται δὲ σὺν αὐτῇ τὸ πῦρ καὶ ἀνάπτει περὶ τοὺς πτόρθους πολλήν τινα φλόγα, ἡ δὲ τοῦ πυρὸς αἰθάλη τὸ φυτὸν γεωργεῖ. αὕτη πυρὸς φιλία καὶ φυτοῦ.* Vgl. die Abbildung auf einer Münze von Tyrus aus der Zeit Gordians III. bei Richard Pietschmann: Geschichte der Phönizier 1889 S. 295.

[2]) Nonni Panapolitani Dionysiaca rec. Arthur Ludwich. Leipzig 1911. 40, 467 ff.

ὀππόθι δισσαὶ
ἀσταθέες πλώουσιν ἀλήμονες εἰν ἁλὶ πέτραι
ἃς Φύσις Ἀμβροσίας ἐπεφήμισεν, αἷς ἔνι θάλλει
ἥλικος αὐτόρριζον ὁμόζυγον ἔρνος ἐλαίης,
πέτρης ὑγροπόροιο μεσόμφαλον· ἀκροτάτοις δὲ
αἰετὸν ἀθρήσητε παρεδρήσσοντα κορύμβοις
καὶ φιάλην εὔτυκτον· ἀπὸ φλογεροῖο δὲ δένδρου
θαμβαλέους σπινθῆρας ἐρεύγεται αὐτόματον πῦρ
καὶ σέλας ἀφλεγέος περιβόσκεται ἔρνος ἐλαίης.

[3]) Auf diese Stellen hat zuerst W. Robertson Smith: Religion der Semiten (deutsch) S. 148 aufmerksam gemacht; doch verlegt er das Wunder irrtümlich, wenig-

Jakob, unzufrieden mit dem, was Simeon und Levi wegen der Schändung ihrer Schweſter den Einwohnern in Sichem getan hatten, begrub in Sichem die Götter, die er mitgebracht hatte, bei dem Felſen unter der wunderbaren Terebinthe, die bis heute zu Ehren der Patriarchen von den Umwohnenden heilig gehalten wird, und begab ſich dann nach Bethel. Bei dem Stamm dieſer Terebinthe war ein Altar, wie (Julius) Africanus ſagt, auf den die Bewohner des Landes bei den Feſten die Opfer legten. Der Baum aber verbrannte nicht, obwohl er zu brennen ſchien. Bei ihm iſt das Grab Abrahams und Iſaaks. Man ſagt aber, daß dort ein Stab von einem der Engel eingepflanzt ſei, die Abraham gaſtfreundlich aufnahm.

Etwas abweichend berichtet Euſtathius dasſelbe Wunder[1]:

... Man ſagt aber, daß die Terebinthe der Stab eines der Engel war, die von Abraham gaſtfreundlich aufgenommen wurden; er hatte ihn damals, als er ſich an jenem Orte befand, eingepflanzt, und aus ihm erwuchs dieſe wunderbare Terebinthe. Denn nachdem ſie angezündet worden iſt, wird ſie ganz und gar Feuer, und jeder glaubt, ſie werde infolge der Flamme zu Staub zerfallen. Wenn aber das Feuer aus iſt, zeigt ſie ſich völlig unverſehrt und unbeſchädigt.

Im heutigen Paläſtina wird von dem heiligen Walnußbaum zu

ſtens gegen den überlieferten Text, nach Mamre. Georgius Syncellus p. 107 d. 108a. Dindorf 1829: *Ιακὼβ ἀπαρεσθεὶς τοῖς ὑπὸ Συμεὼν καὶ Λευὶ πραχθεῖσιν ἐν Σικίμοις διὰ τὴν τῆς ἀδελφῆς φθορὰν εἰς τοὺς ἐπιχωρίους, θάψας ἐν Σικίμοις οὓς ἐπεφέρετο θεοὺς παρὰ τὴν πέτραν ὑπὸ τὴν θαυμασίαν τερέβινθον, ἥτις μέχρι νῦν εἰς τιμὴν τῶν πατριαρχῶν ὑπὸ τῶν πλησιοχώρων τιμᾶται, μετῆρεν εἰς Βαιθήλ. ταύτης παρὰ πρέμνον βωμὸς ἦν, ὥς φησιν ὁ Ἀφρικανός, τῆς τερεβίνθου, ἐφ' ὃν τὰς ἑκτενὰς* [ich leſe nach Euſtathius *ἑκατόμβας*] *ἀνέφερον ἐν ταῖς πανηγύρεσι τῆς χώρας ἔνοικοι, ἡ δ' οὐ κατεκαίετο δοκοῦσα πίπρασθαι. παρὰ ταύτην ὁ τάφος Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαάκ, φασὶ δέ τινες ῥάβδον εἶναι τινος τῶν ἐπιξενωθέντων ἀγγέλων τῷ Ἀβραὰμ φυτευθεῖσαν αὐτόθι.*

[1]) Eustathius ab Allatio editus (in der Anmerkung zu Georgius Syncellus zitiert): *ἐν ᾧ τόπῳ ὑπῆρχε καὶ ἡ τερέβινθος ... ἔτι γὰρ ἄχρι τοῦ δεῦρο παρὰ τὸν πρέμνον αὐτῆς βωμός, ἐφ' ὃν τά τε ὁλοκαυτώματα καὶ τὰς ἑκατόμβας ἀνέφερον. εἶναι τέ φασιν ῥάβδον αὐτὴν ἑνὸς τῶν ἐπιξενωθέντων ἀγγέλων τῷ Ἀβραάμ, ἥνπερ τῷ τόπῳ τότε παρὼν ἐφύτευσεν. καὶ ἐξ αὐτῆς ἡ ἀξιάγαστος αὕτη ἀνεφύη τερέβινθος. ὑφαφθεῖσα γὰρ ὅλη πῦρ γίνεται, καὶ νομίζεται πᾶσιν εἰς κόνιν ἐκ τῆς φλογὸς ἀναλύεσθαι. κατασβεσθεῖσα μέντοι ἀσινὴς ὅλη καὶ ἀκέραιος δείκνυται.* Vgl. auch Krauß: Der Jahrmarkt von Batnan ZATW. XXIX. 1909. S. 296 ff.

Nebk erzählt[1], daß ihn einst ein frommer Mann in Flammen stehen sah. Weiter verbreitet ist jetzt ein anderes, aber wohl nahe verwandtes Motiv[2]: Von vielen heiligen Bäumen wird fast gleichlautend berichtet, wie gläubige Augen in den Zweigen ein eigentümliches Licht schauten, das Niemand auf natürliche Weise erklären konnte, und wie fromme Ohren gewöhnlich zu gleicher Zeit aus dem Gipfel eine wunderbare Musik hörten, die man nur von unsichtbaren Geistern abzuleiten wußte. Zu der Epiphanie des Heiligen gehört der Lichtglanz so gut wie die Musik, und so wenig man daran denken wird, die vom Baum ausgehende Musik auf wirkliche Naturphänomene zurückzuführen, so wenig sollte dies bei dem Licht oder dem Wunderfeuer geschehen.

Licht und Feuer gilt als feinste Materie und bildet den übersinnlichen Leib der göttlichen Wesen nicht nur in der Astralreligion, wo sich die Götter in den Gestirnen offenbaren, sondern weit darüber hinaus fast in allen Religionen. „Lichtglänzend" ist ein beliebtes Prädikat der babylonischen Götter[3], aber der Lichtglanz der Himmlischen ist auch

[1]) S. Ives Curtiss: Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients. Leipzig 1903. S. 98. Leider fehlen alle genaueren Angaben.

[2]) Vgl. Quarterly Statements of the Palestine Exploration Fund 1872 S. 179 über das Heiligtum des schēch abū zētūn; 1893 S. 203 heißt es allgemein von den heiligen Bäumen: „It is said these trees are usually to be seen lighted on Thursday evening, and that the music of the sacred instruments of unseen spirits is occasionally heard there, as at the group of trees south of Nâaneh and those north-east of Akir; the lights are seen visiting each other by night, on Thursdays." Dagegen gehört nicht hierhier, was ebd. 1901 S. 89 f. berichtet wird; denn dort ist überhaupt nicht vom Dornbusch, sondern von der wilden Artischocke die Rede, und das Motiv ist aus den Kranichen des Ibykus bekannt. Vgl. ferner Kahle in der ZDPV. Bd. XXXIII. 1910 S. 231: Von dem „Ölbaum des Propheten" bei Jerusalem wurde ihm erzählt, „daß gelegentlich des Abends frommen Muslimen wunderbares Licht dort von dem Baume ausgehend erscheint." Von dem alten Maulbeerbaum nahe bei Siloah schreibt er, „gelegentlich, zwei bis dreimal im Jahre, werde hier unten der Schall der heiligen (Derwisch-) Musik vernommen, und bei gleicher Gelegenheit gehe von dem Baume ein eigentümliches Licht aus, das Niemand erklären kann." Ferner ist beachtenswert, was C. T. Beke: Discoveries of Sinai in Arabia and of Midian (London 1878) S. 387 ff. vom dschebel barīr erzählt: Auf dem Gipfel des Berges werde ein Licht gesehen und Donner gehe von ihm aus wie von Kanonenschüssen, jedesmal wenn die Mekka-Karawane nach Kairo zurückkehre. Oben befindet sich das Grab eines Heiligen. Nach R. F. Burton: The Land of Midian, revisited (London 1879) Bd. I S. 238 f. werden ähnliche Töne auch von benachbarten Plätzen gehört; im übrigen ist die Kritik, die er Beke zuteil werden läßt, auch nur mit Vorsicht aufzunehmen.

[3]) Zimmern KAT[3] S. 615 Anm. 1.

anderen semitischen Völkern[1] und ebenso den Griechen[2] geläufig. Die Araber haben sich vor allem die dämonischen Dschinnen als leuchtende Erscheinungen vorgestellt, die an einsamen Orten den Menschen schrecken[3]. Für die israelitische Religion speziell kommt in Betracht, daß Jahves Leib noch bei Ezechiel mit Elektron und Feuer verglichen wird; rings umgibt ihn strahlendes Licht[4]. Auch die Engel, die in der Altarflamme zum Himmel auffahren, haben einen feurigen Leib[5]. Die Geister, die am Pfingsttage die Jünger Jesu beseelen, werden als Feuerzungen beschrieben[6]. Diese und andere Beispiele zeigen, daß mancherlei freundliche oder dämonische Wesen bald in Licht, bald in Feuer erscheinen. Lichtgötter und Feuergötter sind oft charakteristisch voneinander verschieden, oft aber gehen sie auch ineinander über; so ersetzt vor allem die spätere Entwicklung das wilde, fressende Feuer leicht durch das milde, verklärende Licht[7]. Im übrigen aber ist aus solchen Theophanien allein nichts Sicheres auf die Natur des betreffenden Gottes zu schließen, weil zu viele Deutungen möglich sind. Folglich muß auch das Wesen Jahves aus anderen Erzählungen bestimmt werden. War aber der Berggott vom Sinai, wie sich später zeigen wird, wirklich ein feuriger Vulkangott, dann ist es begreiflich, daß ihn eine feurige Waberlohe überall da umspielt, wo er sich den Menschen offenbart.

Irgend welche Naturphänomene brauchen demnach nicht angenommen zu werden, um die vorliegende Sage zu erklären. Es genügt, wenn man Jahve zunächst ganz allgemein für einen Feuergott hält, und wenn man zugleich seinen Verehrern den uralten Glauben an die Heiligkeit gewisser Bäume zutraut. Selbstverständlich muß noch hinzukommen, daß sich auf dem Sinai ein heiliger Dornbusch befand, der von den Bewohnern jener Gegend als der Sitz[8] der Berggottheit betrachtet wurde. Warum gerade dieser Dornbusch als heilig galt, entzieht sich der wissenschaftlichen Forschung. Vielleicht[9] war es ein besonders charakteristischer

[1]) Eine Fülle von Parallelen bei Greßmann: Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie 1905, S. 109ff. Anm.

[2]) Odyssee 19,39f.; Jamblich: de myst. 2,4 usw.

[3]) J. Goldziher: Gesammelte Abhandlungen zur arabischen Philologie 1896, S. 205ff.; G. Jacob: Studien in arabischen Dichtern IV S. 7f.

[4]) Ezech. 1,27. [5]) Jdc. 6,21; 13,20. [6]) Apg. 2,3.

[7]) Wir haben darum ein Recht, die Lichterscheinungen der „Heiligen", die in Bäumen wohnen, als Parallelen zum feurigen Dornbusch zu betrachten.

[8]) Vgl. Dtn. 33,16 „der im Dornbusch wohnt".

[9]) Der Mont Pelé auf Martinique ist der Sitz der Göttin Pele; ihr ist die Preißelbeere heilig, weil sie für diesen Berg charakteristisch ist; vgl. M. Wilhelm Meyer: Von St. Pierre bis Karlsbad. Berlin 1904, S. 55.

Baum oder gar der einzige, der auf dem Berge wuchs. Beachtenswert ist diese Sage jedenfalls, weil Jahve hier zugleich als Baumgottheit gedacht ist; er ist nicht mehr oder nicht ausschließlich an die Höhle gebunden oder in den Krater des Sinai gebannt, obwohl er vom Berge noch nicht losgelöst erscheint. Die Erinnerung an den heiligen Dornbusch ist später völlig erloschen[1]; nur die Vorstellung von Jahve als einem Baumgotte lebte fort und gewann neue Nahrung, als auf dem Boden Kanaans die Baumgöttin Aschera durch ihn verdrängt wurde. Die Übertragung der Symbole von der amoritischen Göttin auf den israelitischen Gott wurde gewiß dadurch erleichtert, daß Jahve schon vorher in dem Dornbusch des Sinai gewohnt hatte.

Die Sage will nun erzählen, wie Mose den Sitz Jahves entdeckte. Eines Tages sieht er zufällig eine merkwürdige Naturerscheinung, die seine Aufmerksamkeit fesselt: Ein Dornbusch lodert im Feuer, ohne von ihm verzehrt zu werden. Mose kann sich den Vorgang nicht erklären und will ihn neugierig aus der Nähe betrachten. Aber als er herankommt, ruft ihn plötzlich eine göttliche Stimme aus dem Baume an und bedeutet ihm die Heiligkeit der Stätte. Da zieht er ehrfürchtig seine Schuhe aus und tritt barfuß herzu. Seitdem, so dürfen wir ergänzen, gilt der Dornbusch des Sinai als die Wohnstätte Jahves, und seitdem ist es Brauch, ihm nur mit unbeschuhten Füßen[2] zu nahen. Die Erzählung setzt deutlich voraus, daß bis dahin Niemand die Heiligkeit des

---

[1]) Der Dornbusch wird nur noch Dtn. 33,16 erwähnt. Unter den heiligen Bäumen Palästinas findet sich heute noch vielfach der sidr, eine Art Dornbusch.

[2]) Die Parallelen bei Dillmann-Ryssel[3] S. 34 ließen sich leicht vermehren, doch wird durch ihre Häufung das Verständnis der Sitte nicht gefördert. Wahrscheinlich handelt es sich ursprünglich, wie heute noch, um einen Akt der Höflichkeit; wie man vor dem König barfuß, in reinen Kleidern oder im Festgewand und mit vollem Schmuck erschien, so auch vor dem Gotte. Im Alten Testamente wird derselbe Brauch nur noch Jos. 5,15 erwähnt, an einer Stelle, die nicht als literarische Nachahmung von Ex. 3,5 aufgefaßt werden darf. In Jos. 5,13–15 sind zwei Quellen miteinander verschmolzen (13–14a und 14b–15), die beide nur verstümmelt erhalten sind; Bruchstücke derselben Erzählung liegen Jdc. 2,1–5 vor, wo ebenfalls zwei Fäden (2,1–5a und 2,5b) zu erkennen sind. Die eine Quelle wußte von einer Strafe Jahves der Heerscharen (später durch den Obersten der himmlischen Heerscharen ersetzt) vermutlich wegen des bei der Eroberung Jerichos unterschlagenen Bannes, die andere dagegen berichtete von der Einweihung eines neuen Heiligtums; daher der Befehl, die Schuhe auszuziehen, und daher auch das Opfer. Der Name dieser Stätte war Bochim, wahrscheinlich zwischen Jericho und Bethel.

Baumes kannte[1]; denn sie betont ausdrücklich, wie Mose nur an eine, freilich außergewöhnliche, aber doch profane Naturerscheinung denkt und wie er ahnungslos der Sache auf den Grund gehen will, bis er plötzlich durch die Stimme Jahves überrascht wird. Es handelt sich demnach um eine Kultsage, die das, was später allgemein an dieser Stätte erlebt und geübt wurde, durch einen Initiationsakt auf Mose speziell zurückführt. Als besonders geistreich darf die geschickte Verbindung des kultischen Motivs mit dem etymologischen gelten[2]; der Name dieses heiligen Dornbusches erklärt zugleich den Namen des Berges. Nimmt man die knappe Fassung der Sage hinzu, so kann an ihrem hohen Alter kein Zweifel sein. –

Die Sage des Elohisten lautete in ihrer ältesten Fassung, wie sie aus dem Zusammenhange noch fast unversehrt herausgeschält werden kann, etwa so[3]:

> Als Mose die Schafe Jethros, seines Schwiegervaters, hütete, trieb er sie einst jenseits der Steppe und kam zum Berge Horeb. Da rief ihn eine Gottheit an und sprach: „Mose! Mose!" Er antwortete: „Hier bin ich." Und jene sprach: „Ich bin der Gott ⟨dieses Berges⟩." Da verhüllte Mose sein Angesicht; denn er fürchtete sich, den Gott anzuschauen. Und Mose fragte den Gott, wie er heiße. Da antwortete dieser: „Ich bin, der ich bin."

Mose ist hier als Hirt gedacht, der die Schafe seines Schwiegervaters hütet. Die Tiere pflegen natürlich auf der Steppe zu bleiben, wo sie kärgliche Nahrung finden. Jeder Hirt hat seine bestimmten Weidebezirke. Eines Tages aber treibt Mose – wir erfahren nicht, warum[4] – die Schafe darüber hinaus, kommt in die Wüste und ge-

---

[1]) Falsch Dillmann-Ryssel[5] S. 34: „Übrigens war die Stelle am Berg Gottes, wo Mose die Erscheinung sah, offenbar schon vorher heilig." Das mag man aus allgemeinen Erwägungen fordern, aber die Sage setzt das Gegenteil voraus.

[2]) Ähnlich, aber ausführlicher die Hebron-Sage Gen. 18,1–16a; vgl. Gunkel: Genesis[3] S. 200.

[3]) Die genauere Begründung des Textes ergibt sich aus den folgenden Ausführungen, deren Resultat hier vorweggenommen werden muß.

[4]) Hier ist die alte Sage entstellt oder lückenhaft; ein guter Erzähler würde einen Grund angeben, warum Mose dies tut. Vielleicht hieß es ursprünglich – diese Vermutung verdanke ich einer mündlichen Anregung Gunkels – daß die Tiere sich verlaufen und scheinbar in der Wüste umherirren. Im letzten Grunde wären es also die Tiere mit ihrem Instinkt für das Göttliche, die zum

langt so zufällig auch zum Berge Horeb. Da ruft ihn plötzlich eine göttliche Stimme an; er erkennt, daß er in der Nähe der Gottheit ist, und verhüllt ehrfürchtig sein Antlitz. So weit reicht die Parallele zum Jahvisten; das Folgende enthält ein neues Motiv.

Bei einem Vergleich beider Teilsagen sind zunächst die Unterschiede zu betonen. J redet vom Dornbusch (und Sinai), E dagegen vom Horeb. Daran, daß beide Male derselbe Berg gemeint ist, kann kein Zweifel sein. Die Namen wechseln je nach Mode oder Geschmack und sind auf die verschiedenen Quellenschriften verteilt: „Sinai" wird vom Jahvisten und vom Priesterkodex, „Horeb" vom Elohisten und vom Deuteronomium bevorzugt. Aber innerhalb derselben Quelle stehen diese Namen nie nebeneinander und werden nie vertauscht; sie sind also synonym und müssen sich auf die gleiche Örtlichkeit beziehen. Mehrfache Benennung desselben Ortes ist im Orient noch gebräuchlicher als bei uns und bringt den Geographen oft in gelinde Verzweiflung; bisweilen wird ein Name auf den ganzen Berg ausgedehnt, der eigentlich nur den Gipfel oder eine bestimmte kleine Partie bezeichnet, bisweilen lauten die Angaben abweichend je nach dem Gewährsmann, der befragt wird[1]. Ein Auseinanderreißen von Sinai und Horeb ist daher nicht erlaubt[2], wohl aber ist beachtenswert, daß bei E vom Dornbusch und seiner Waberlohe nicht mehr die Rede ist, sondern nur ganz allgemein von der Gottheit und dem Berge gesprochen wird. Das naturhaft Mythologische ist verschwunden und einer geistigeren Auffassung gewichen.

Heiligtum führen. Das Motiv des dämonischen Tierlaufs begegnet uns mehrfach im Alten Testament: Num. 22,22ff. die redende Eselin Bileams, die den Engel sieht; I Sam. 6,7 die säugenden Kühe vor der Lade, die den Weg nach Judäa finden; vielleicht auch Gen. 36,24, wo jetzt der die Esel hütende Hirt, ursprünglich wohl die Esel das Wasser in der Wüste entdecken. Griechische Parallelen sind gesammelt bei Otto Gruppe: Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. München 1906, S. 792 Anm. 8. Dazu kommen viele Märchen und Ortssagen der Gegenwart: Heiliger Busch in Hildesheim; Hubertushirsch mit dem Kreuz; Kyffhäuser; die Salzquelle in Lüneburg, die von einem Schwein gefunden wurde; die Wurmlinger Kapelle u. a. Vgl. u. zur Bileam-Sage.

[1]) So heißt das Matterhorn auch mont servin.

[2]) Vgl. von Gall: Altisraelitische Kultstätten Gießen 1898, S. 1 ff. Der Horeb wird oft, auf Grund der falschen Glosse Ex. 17,6, in die Gegend von Kades verlegt, vgl. G. Westphal: Jahwes Wohnstätten. Gießen 1908, S. 42, der den (auch nach seiner Meinung S. 16f.) vulkanischen Horeb mit dem unvulkanischen dschebel 'aräif identifiziert. Vgl. ferner Procksch: Elohimquelle. Leipzig 1906, S. 367, nach dem „an einen Vulkan natürlich gar nicht zu denken ist" — „natürlich" ohne Angabe und Widerlegung der Gegengründe!

Verschieden ist auch die Art, wie Mose seine Ehrfurcht bezeugt, bei J, indem er nach kultischem Brauch die Sandalen ablegt, bei E dagegen, indem er das Antlitz verhüllt; so ist auch hier das Rituelle abgestreift und durch das rein Menschliche ersetzt[1]. Die Sage des Elohisten steht demnach auf einer höheren Entwicklungsstufe; denn die abstrakte Blässe ist stets jünger als die konkrete Anschaulichkeit.

Das Thema der Erzählung aber ist im Grunde dasselbe geblieben, wie Mose die Wohnstätte der Gottheit entdeckt. Wie beim Dornbusch so wird auch hier der Zufall betont. Zufällig gelangt Mose dorthin, wohin sonst Niemand dringt, das eine Mal durch ein seltsames Naturschauspiel angelockt, das andere Mal in Begleitung seiner Herde, die jenseits des gewohnten Weidebezirks[2] den Berg hinaufklettert. Der Horeb liegt demnach in einsamer Gegend, von den Wohnungen und selbst von den Weidebezirken weit entfernt, wie auch der Dornbusch abseits steht; Mose muß „einen Umweg machen", um ihn aus der Nähe zu betrachten. So erklärt die Sage in einleuchtender Weise, warum die heilige Stätte so lange unentdeckt blieb; wäre Jemand dorthin gekommen, hätte er sie finden müssen wie Mose, denn dort pflegt sich die Gottheit zu offenbaren. Der Zufall aber, der den Mose dorthin führte, ist im Sinne des Erzählers gewiß auch als göttliche Fügung gedacht; der Mensch entdeckt den Gott, nachdem zuvor der Gott den Menschen entdeckt und ihn zu sich gerufen hat. Mose ist also der auserwählte Liebling dieser Gottheit, die sich ihm zuerst geoffenbart und sich seitdem auch Anderen zeigt, die den Horeb besuchen.

Zu einem Gott gehört notwendig auch ein Name, so fordert das Denken der Antike. Darum ist es eine Eigentümlichkeit des Offenbarungs-

---

[1]) Stade: Biblische Theologie S. 149 lehnt es mit Recht ab, das Verhüllen des Hauptes als kultischen Brauch zu deuten. Parallelen: Elia bei der Theophanie Jahves am Sinai I Reg. 19,13; die Saraphe in der Vision Jesajas Jes. 6,2. Der treibende Gedanke scheint zu sein, daß der Anblick der Gottheit den Tod bringt (Ex. 33,20). Die primitiven Völker (z. B. auch die Araberinnen Palästinas) verhüllen vielfach den Kopf oder wenigstens den Mund aus Furcht vor dem bösen Blick; die Geister dringen mit Vorliebe durch die Leibesöffnungen (Mund, Nase, Ohr) in den Körper des Menschen. Wieder anderen Sinn hat die Verhüllung bei der Einweihung in die Mysterien, bei der Sühnung einer Schuld usw.; vgl. Martin Dibelius: Die Geisterwelt im Glauben des Paulus. Göttingen 1909, S. 19f., dessen Erklärung ich freilich nicht überall beizupflichten vermag.

[2]) Die Übersetzung Ehrlichs: Randglossen S. 267 ist demnach nicht nur sprachlich, sondern auch sachlich unmöglich; es heißt nicht „in die Steppe", sondern „jenseits der Steppe".

stiles[1], nicht nur in Israel, sondern auch in Babylonien und Ägypten, daß die Rede der Gottheit mit der Nennung ihres Namens beginnt; wie soll man sonst wissen, wen man vor sich hat? Während nun die Sage vom Dornbusch Jahve von vornherein als bekannt voraussetzt, gilt nach dem Elohisten der Gottesname, wie die Fortsetzung lehrt, als unbekannt. Wenn also Mose eine heilige Wohnstatt entdeckt hat, muß er auch den Namen der dort ansässigen Gottheit erfahren haben. Diese Erwartung wird zunächst nur scheinbar erfüllt. Als die göttliche Stimme den Mose gerufen hat, fährt sie fort: „Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs[2].“ Damit ist der Form Genüge geleistet, aber die Hauptsache fehlt, eben der Gottesname. Das Thema wird nach einer kurzen Unterbrechung wieder aufgenommen[3]: „Und Mose antwortete Gott: ‚Wenn ich nun zu den Israeliten komme und ihnen sage, der Gott ihrer Väter habe mich zu ihnen gesandt, und wenn sie mich fragen, wie er denn heiße, was soll ich ihnen dann entgegnen?‘ Gott sprach zu Mose: ‚Ich bin, der ich bin.‘ Und er fuhr fort: ‚So sollst du zu den Israeliten sagen: Der da ist, hat mich zu euch gesandt!‘“

Mose setzt hier bei den Israeliten die Frage nach dem Namen der Gottheit als selbstverständlich voraus. Daraus folgt, daß die Erzählung so, wie sie lautet, innerlich brüchig ist. Denn wenn die Gottheit selbstverständlich einen Namen haben muß, so muß sie selbstverständlich auch schon immer einen solchen geführt haben. Der Vätergott kann nicht namenlos gewesen sein. Die Sage steht also mit ihrer eigenen Voraussetzung in Widerspruch, wenn sie trotzdem annimmt, der Name des Gottes sei den Vätern unbekannt gewesen. Von einer Umnennung der Gottheit ist hier nicht die Rede. Die Erklärung der Inkonsequenz liegt auf der Hand. Dem Erzähler kam alles darauf an, die Gottheit des Sinai als identisch mit der Gottheit der Väter hinzustellen. Das durchaus begreifliche Bedürfnis, die Traditionen der Patriarchenzeit mit den Überlieferungen der Mose-Zeit zu verknüpfen, hat die Brüchigkeit der Sage verschuldet. Wir werden dies Bestreben einer späteren Zeit zuschreiben dürfen, die bereits im besten Sinne des Wortes zu harmo-

[1]) Vgl. die Zusammenstellung der Parallelen bei Gunkel: Genesis[3] S. 267.

[2]) Ex. 3,6. Der Name des Vätergottes hat in der ältesten Sage, die als selbständige Größe betrachtet werden muß, keine Existenzberechtigung, sondern ist erst durch die Sagensammler hineingebracht worden. Ursprünglich hieß es wohl einfach: „Ich bin der Gott dieses Berges.“

[3]) Ex. 3,13 f.

nisieren trachtete. Die Sagensammler haben den Begriff „Gott der Väter" in die Erzählung hineingebracht und dadurch ihren Sinn völlig umgestaltet.

Als Mose die Gottheit nach ihrem Namen fragt, da antwortet diese nicht, wie man erwarten würde: „Ich bin Jahve" oder „ich heiße Jahve," sondern: „Ich bin – der ich bin" oder „ich heiße – wie ich heiße." Die Gottheit weicht also der Frage aus[1] und verschweigt ihren Namen. Dafür sind eine Fülle von Parallelen vorhanden; am bekanntesten ist der Ringkampf Jakobs mit dem Ortsnumen von Pniel oder dem Wassergott des Jabbok[2]. Das übermenschliche Wesen will seinen Namen verheimlichen, damit dieser nicht zu Zauberzwecken mißbraucht werde; durch den Namen erhalten die Zauberer vor allem Macht über den Dämon selbst. Die Sage verherrlicht zugleich die Klugheit des Mose, der den hinter dieser ausweichenden Antwort versteckten Gottesnamen richtig entdeckt hat. Für den primitiven Menschen kommt alles darauf an, den richtigen Namen der Gottheit zu besitzen; wie sollte er sonst hoffen, daß seine Opfer oder Gebete gerade die Gottheit erreichen, die er meint und deren Kraft er verehrt? Der Name ist durchaus nicht Schall und Rauch, sondern im Gegenteil das wertvollste Gut des Kultus. Darum ist jede Willkür in der Bezeichnung ausgeschlossen; darum muß die Gottheit selbst ihren Namen offenbaren, denn nur so ist man unbedingt sicher, ihn zu kennen. Daher stammt auch das Interesse, mit dem man gerade diese Sage von Mose erzählt hat. Mose hat den Namen Jahves nicht erfunden, sondern ihn aus dem Munde Gottes selbst gehört. Die Antwort der Gottheit ist äußerst geistreich formuliert; scheinbar weicht Jahve seinem Namen aus, tatsächlich aber nennt er ihn[3]. Auch inhaltlich ist die Antwort sehr tief gedacht: Jahve heißt „der da ist", „das (göttliche) Wesen" oder „der (göttliche) Name" schlechthin, — ein Name, der über alle Namen ist, so jauchzt das Herz des Israeliten.

Obwohl dieser Zug der Sage im Jahvisten fehlt, kann man schwerlich

---

[1]) So erklären mit Recht Gunkel s. v. Jahve RGG. Bd. III. S. 233 f.; Ed. Meyer: Israeliten S. 6. Die obige Auffassung weicht etwas von der ihrigen ab.

[2]) Gen. 32,23–33; vgl. die Parallelen bei Gunkel: Genesis [3] S. 362, besonders Jdc. 13,18, wo sich unter פלאי wohl auch ein Gottesname verbirgt: אל פלאי.

[3]) Umgekehrt und, wie mir scheint, falsch, Ed. Meyer: Israeliten S. 6: „Der Sinn der Antwort ist, daß Gott, indem er *scheinbar* seinen Namen nennt, *tatsächlich* der Frage ausweicht und zugleich seine volkstümliche Benennung Jahve des Eigennamencharakters entkleidet und in eine Aussage umwandelt, die lediglich die Tatsache seiner Existenz enthält."

annehmen, daß er erst später von den Sammlern hinzugefügt oder gar vom Elohisten selbst geschaffen sei. Denn zu der Entdeckung der göttlichen Stätte gehört die Entdeckung des göttlichen Namens als das unentbehrliche Gegenstück. Das Streben der Gottheit, ihren Namen zu verheimlichen, schmeckt überdies nach urzeitlichem Empfinden. Und endlich ist die Erklärung des Wortes Jahve noch frei von aller nationalen Beziehung auf Israel; sie bringt nur den Gedanken zum Ausdruck, der schon in früher Zeit die Menschen bewegen konnte, daß „der Name" schlechthin alle anderen Namen in sich schließt. Hier liegt gewiß eine leise Abstraktion vor, die den ursprünglich konkreten Sinn des Jahve-Namens bereits umgebogen hat, aber da sich die Entstehung dieses Eigennamens jenseits aller geschichtlichen Erinnerung verliert, so ist kein Grund einzusehen, warum man die von der Sage geprägte Volksetymologie der mosaischen Zeit absprechen soll. Die Fähigkeit zu solcher Abstraktion haben die Menschen damals so gut gehabt, wie vier Jahrhunderte später, zumal ähnliche Gedanken bis in die Zeit der Sprachschöpfung selbst hinabreichen. Denn es fehlt auf semitischem Boden nicht an Gottheiten, die als „der Name" oder „das Wesen" schlechthin bezeichnet werden[1]. Man darf darum behaupten, daß der

[1]) Aus Syrien sind ein Gott *Σείμιος* und eine Göttin *Σίμα* aus mehreren Inschriften bekannt; vgl. Lidzbarski: Ephemeris für semitische Epigraphik II S. 323 ff. Dazu kommt die Göttin אשימא von Hamath (II Reg. 17,30) und אשמה von Samarien (Amos 8,14). Daß diese Gottheiten ihrer Etymologie nach von שֵׁם „der Name" abzuleiten sind, hat Grimme (OLZ. 1912. XV, 1. Sp. 14 f.) gezeigt. Daneben finden sich vielfach Komposita wie עשתרת שמבעל „Astarte, Name des Baal" in Phönikien; אשמביתאל „Name des Bethel" in Elephantine = *Συμβέτυλος* in Nordsyrien. In allen diesen Fällen ist שם „Name" (oder פנים „Person") so viel wie „Wesen" oder gradezu „Gott"; das lehrt die Bezeichnung שם־יהוה = „Gott Jahve" II. Sam. 6, 2; Jes. 30,27 u. a. oder ein Vergleich von אשמביתאל mit אל בית־אל Gen. 35,7. Wenn Jahve Ex. 23,21 von seinem Engel sagt: „Mein Name ist in ihm", so soll das heißen: „meine Person, meine Gottheit waltet in ihm"; vgl. Wilhelm Heitmüller: Im Namen Jesu. Göttingen 1903 (Register). — Baudissin: Adonis und Esmun. Leipzig 1911 S. 455 erinnert an alt- und neubabylonische, auch assyrische Personenvornamen wie „Gott ist vorhanden" baši-ilu, „Ist Bel nicht vorhanden" lâ-(ilu) Bêl, „Ist Marduk nicht vorhanden" lâ-baši-(ilu)Marduk u. a. Diese Beispiele lehren, daß man schon früh über die Existenz der Götter reflektiert hat; mit Recht betont Baudissin, daß die Babylonier in der Entwicklung der Reflexion den Hebräern weit, wenn auch nicht gerade „um unberechenbare Zeiträume" voraus waren. Wann solche Reflexionen möglich sind, läßt sich schlechterdings a priori nicht bestimmen; um so weniger hat man Grund zu der Behauptung, daß „Ex. 3,14 recht später Zeit angehören mag."

Elohist hier ältere Traditionen bewahrt hat. Eine Eigentümlichkeit dieser Schriftstelle ist, daß sie, wie kaum eine andere, einer immer tieferen Auffassung fähig ist, ohne zu einer gradezu falschen Umdeutung zu führen. Als man später an dem Eigennamen Jahve Anstoß zu nehmen begann, mochte man Jahve auf Grund dieser Verse als „Namenlos" erklären: „Glaubt nicht, durch Nennung seines Namens ihn beherrschen, sein Geheimnis durchdringen zu können[1]!" Und als sich endlich philosophische Ideen an den Gottesbegriff anschlossen, konnte man Jahve, wiederum mit Berufung auf diese Stelle, als den „Seienden" oder „Ewigen" ausgeben. Diese allmähliche Entkleidung des Jahve als eines Eigennamens und seine Anpassung an spekulative Abstraktionen sind dem Keime nach schon in dem Ursinn der Sage angelegt.

So tief die hier vorgetragene Etymologie ist, wissenschaftlich ist sie dennoch unhaltbar. Was Jahve wirklich bedeutet, ist mit Sicherheit heute nicht mehr auszumachen, vielleicht „der Verderber"[2]. Die Meinungen der Forscher sind verschieden je nach der Anschauung, die sie von dem ursprünglichen Wesen Jahves haben; nur darin sind fast alle einig, daß dieser Gottesname aus dem Hebräischen nicht zu erklären sei. Die Undurchsichtigkeit des Namens Jahve war von großer Tragweite für die israelitische Religion; denn Gottheiten, deren Namen die Verknüpfung mit Naturelementen oder Naturerscheinungen allzu deutlich verraten, sind selten entwicklungsfähig. Heute zieht man meist arabische Analogien zur Erklärung Jahves heran. Ist aber sein Name nicht hebräisch, so kann auch Jahve nicht von Hause aus der Gott der Hebräer gewesen sein. Da der Sinai in Midian lag und die Midianiter vermutlich[3] Araber gewesen sind, so folgt daraus, daß Jahve ursprünglich ein midianitischer Gott war, dessen Verehrung später von den Hebräern übernommen wurde. Außerhalb Israels ist der Name Jahve oder die Kurzform[4] Jahu mit annähernder Sicherheit erst im achten Jahrhundert

[1]) Gunkel RGG. Bd. III. Sp. 233 möchte dies für den ursprünglichen Sinn ausgeben; aber Israel hat trotz seines Monotheismus merkwürdigerweise erst sehr spät an dem Eigennamen „Jahve" Anstoß genommen.

[2]) Vgl. die Lehrbücher und Kommentare, besonders Holzinger: Ex. S. 12 f. der an הָוָה erinnert, „das Verderben". Aber Jahve ist eine Imperfektform von dem dazu gehörigen Verbum, das im Hebräischen nicht geläufig ist.

[3]) Vgl. u. den dritten Teil.

[4]) Jahve ist die ältere, Jahu oder Jaho die jüngere Form, die von den ägyptischen Juden bevorzugt wurde, wie die Papyri von Elephantine lehren. Daß Jahu später zu Jahve geworden sei, ist lautgeschichtlich und literaturgeschichtlich unmöglich. Die vorliegende Volksetymologie ist nur denkbar, wenn

bezeugt; die Königsnamen des Azrijau von Ja'udi (bei Sendschirli) und des Jaubi'di von Hamath sind, wie es scheint, mit Jahve zusammengesetzt[1]; doch fehlt bisher jede Nachricht, daß ein Gott dieses Namens in Nordsyrien verehrt wurde. Es muß darum vor der Hand fraglich bleiben, ob hier ältere geschichtliche Zusammenhänge mit der Jahve-Religion der Hebräer oder vielleicht irgend welche zufälligen Einflüsse privater Natur vorliegen[2].

Vergleicht man nun die vollständigen Sagen des Jahvisten und des Elohisten, so berühren sie sich trotz mannigfacher Abweichungen in ihrem Grundgedanken: Beide wollen erzählen, wie der Sinai=Horeb oder der dort wachsende Dornbusch von Mose als die Wohnstätte Jahves entdeckt wurden. Auch der Aufbau ist im wesentlichen derselbe: Zufällig kommt Mose an den entlegenen Ort und erlebt dort eine Offenbarung der Gottheit. Das Ziel der Sage ist in beiden Fällen, die Heiligkeit der Stätte zu begründen und zugleich die Namen zu erklären, dort des Berges, hier der Gottheit. Es handelt sich demnach um Kultsagen, in die ein etymologisches Motiv verwoben worden ist. Die Stimmung, die über ihnen lagert, ist die des Geheimnisses; unheimlich ist die feurige Waberlohe, die den Baum zu verzehren scheint, erschreckend auch die Theophanie des Berggottes: „und Mose fürchtete sich, ihn anzuschauen." Beiden Erzählungen ist eine äußerst knappe Form eigentümlich. Sie sind völlig selbständig und verlangen keine Fortsetzung; denn daß fortan Jahve an diesem Orte aufgesucht und verehrt wurde, braucht nicht gesagt zu werden, da der Kultus für antikes Denken die notwendige Folge jeder Gotteserscheinung ist. Die enge Zusammengehörigkeit beider Geschichten, die man mit dem gemeinsamen Namen der „Entdeckersage" bezeichnen kann, erhellt endlich besonders deutlich aus dem Gegensatz, in dem beide zu der eigentlichen „Berufungssage"

---

der Gottesname auf Segol auslautete; überdies ist die massorethische Schreibung schon auf der Mesa-Inschrift Z. 18 bezeugt.

[1]) Vgl. Winckler: Altorientalische Forschungen I S. 1 ff.; Ed. Meyer: Israeliten S. 247 f.

[2]) Die babylonischen Eigennamen wie Ja-vi-ilu, richtiger Ja-pi-ilu, haben mit Jahve nichts zu tun; vgl. Hermann Ranke: Early Babylonian Personal Names S. 25. 113 ff. 234 u. a. Landersdorfer hat in der „Biblischen Zeitschrift" X (1912) S. 24 ff. die bereits, wie es schien, überwundene Deutung auf Grund von kassitischen Eigennamen erneuert, doch findet sich, wie mir Ranke schreibt, in den von Clay und Radau veröffentlichten Texten der Kassitenzeit kein einziger westsemitischer Name, sodaß von einer westsemitischen Gottheit überhaupt nicht die Rede sein kann.

stehen, obwohl sie gegenwärtig mit ihr zu einer Einheit verbunden sind. –

B. **Die zweite Schicht.** Die Berufungssage unterscheidet sich von der Entdeckersage in mannigfacher Hinsicht. Stilgeschichtlich betrachtet, ist sie keine Einzelerzählung, die für sich allein umgelaufen sein kann; sie streckt ihre Fäden vielmehr nach vorwärts und rückwärts und setzt eine ganze Gruppe von Sagen voraus. Die Fron der Hebräer in Ägypten muß bereits berichtet worden sein, ehe von der Befreiung durch Mose gesprochen werden kann. Andererseits erwartet man im Folgenden von der Rettung aus dem Sklavendienst zu hören; ja, die Erzählung kann nicht früher zu Ende sein, als bis der dem Mose gewordene Auftrag ganz ausgeführt worden ist. Hier liegt demnach eine junge Sage vor, die erst aus der Zeit der Sagensammlung stammen kann.

Damit hängen weitere Unterschiede zusammen. Jahve ist hier nicht mehr der unbekannte, eben erst von Mose entdeckte, sondern der längst bekannte, schon von den Vätern verehrte Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Auch das ist deutlich eine spätere Vorstellung, die mit den jüngeren Schichten der Patriarchenerzählungen übereinstimmt[1]. Nach der Entdeckersage ist Mose als erster in ein Verhältnis zu Jahve getreten; die Berufungssage dagegen läßt schon die Erzväter in Verbindung mit Jahve stehen. So sind die Beziehungen zu Jahve, die erst seit Mose geknüpft sind, in die vorangehende Periode zurückdatiert worden, ein Verfahren, das typisch genannt werden darf. Die umgekehrte Entwicklung anzunehmen, ist psychologisch unmöglich. Wenn Jahve schon in der vormosaischen Zeit von den Hebräern verehrt wurde, brauchte sein Name nicht erst von Mose entdeckt zu werden; denn namenlose Götter, wie später in der Zeit des Synkretismus und der Mysterien, gab es damals noch nicht, und von einer vormosaischen Anrufung Jahves unter anderem Namen erfahren wir aus den bisher besprochenen Sagen nichts.

Ferner ist Jahve hier nicht mehr der Gott des Berges Horeb oder des Dornbusches auf dem Sinai, wenigstens nicht mehr in erster Linie, sondern der Gott Israels. Das Ortsnumen ist zur Volksgottheit geworden; so hat sich der Wirkungskreis Jahves allmählich im Laufe der Zeit erweitert. Darum kann an der Jugend der Berufungssage kein Zweifel sein. In gewissem Sinne freilich ist Jahve noch auf dem Boden Kanaans in lauter Ortsgötter zersplittert, aber der Jahve von Jerusalem oder Bethel, von Dan oder Beersebа blieb doch immer eine Teilerscheinung

[1]) Vgl. Genaueres unten Teil IV.

des Volksgottes und wahrte seine Beziehungen zur Nation. Dagegen begreift man nicht recht, wie gerade der Berggott vom Sinai dazu kam, die Hebräer aus Ägypten zu befreien. War Jahve von Anfang an der Schutzgott der Hebräer, dann mußte er nach antiker Anschauung mit seinem Volk in Ägypten weilen. Da dies nicht der Fall ist, so bleibt nichts anderes übrig, als den Sinai als die Urheimat Jahves zu betrachten. Die ältere Vorstellung, die sich noch bis in die Zeit Elias und darüber hinaus lebendig erhalten hat, ist demnach, daß Jahve am Sinai wohnt; zum Gott Israels aber ist er erst später, sei es vor Mose oder durch Mose, geworden. Folglich entspricht auch in diesem Punkte die Entdeckersage den älteren, die Berufungssage dagegen den jüngeren Ideen.

Endlich ist auch die Bedeutung des Mose eine andere geworden; er ist nicht mehr der Entdecker, sondern der *Entdeckte*, der auserwählte Bote Jahves an sein Volk. Damit hat sich überhaupt die ganze Erzählung von Grund aus gewandelt. Horeb, Dornbusch, Waberlohe und Gottesname, kurz das Kultische und Rituelle tritt in den Hintergrund, das Historische und Politische in den Vordergrund. Fortan dreht sich die Sage mit allen ihren Einzelheiten um das Schicksal der Hebräer und ihre Rettung aus Ägypten. In die geheimnisvollen Schauer des Mythus dämmert leise das Morgengrauen der Geschichte, freilich noch aus unendlich weiter Ferne. Denn noch halten uns die Wunder und Zauber der Sage in ihrem Bannkreis, wenn auch der Ring sich zu öffnen beginnt. Die Israeliten, die später diese Erzählung hörten oder lasen, dachten so wenig wie der moderne Mensch an die Entdeckung Jahves durch Mose; diese Melodie mit ihrer uralten Weise hallte unverstanden an ihr Ohr. Sie spürten nur das Erwachen der göttlichen Liebe, die sich endlich[1] des Volkes und seiner Not erbarmte und in Mose das sehnlich erwartete Werkzeug der Befreiung erkor.

Wie die Entdeckersage, so muß auch die Berufungssage einen *historischen Kern* haben. Man darf sich nicht vorstellen, daß die Sage von visionären Erlebnissen ausgehe; da sie unfähig sei, einen seelischen Vorgang zu schildern, hätte sie, so meint man, ihrer primitiv-volkstümlichen Art entsprechend das Psychologische ins Mythologische umsetzen müssen. Wie verkehrt diese Auffassung ist, lehrt ein Blick auf die jüngeren Berufungssagen etwa eines David, Jerobeam oder Jehu. Die Könige werden

[1]) Daß die Sage hier eine empfindliche Lücke hat, störte sie so wenig wie die Forscher, die Jahve für den vormosaischen Gott der Hebräer halten. Man vermißt einen Grund, warum Jahve nicht schon längst zu gunsten seines Volkes eingegriffen hat.

später nicht mehr von der Gottheit unmittelbar, sondern von Propheten berufen und gesalbt; denn auf der höheren Entwicklungsstufe bemüht sich die Gottheit nicht mehr persönlich, sondern schickt ihre Diener oder Stellvertreter. Nun wird niemand annehmen, daß David, Jerobeam oder Jehu durch irgend welche visionären Erfahrungen zu ihrem Tun getrieben worden seien. In Wirklichkeit verhält sich die Sache gerade umgekehrt. Die Erzähler gehen aus von dem, was die Helden tatsächlich geworden sind oder geleistet haben, und projizieren es rückwärts in eine Stunde der Berufung, um es mit göttlicher Autorität zu umkleiden. Denn alles, was geschieht, stammt von Gott und ist von ihm verursacht. Da Gideon tatsächlich die Midianiter besiegt hat, so muß er vorher von Gott dazu berufen worden sein. David, Jerobeam und Jehu, die eine neue Dynastie gegründet haben, verdanken ihre Erfolge der Berufung durch einen Propheten. Ihre Legitimation ist nicht der Stammbaum, der ihnen Erbberechtigung verleiht, sondern die im voraus vom Propheten verkündete Bestallung, die im Namen Gottes erfolgt ist. Also alle Berufungssagen sind a posteriori erdichtet, d. h. sie setzen als Erfahrungstatsache voraus, was sie in die Stunde der Berufung antedatieren. Daraus ergibt sich für die Mose-Sage der zwingende Schluß: Die Berufung Moses zum Befreier Israels konnte nur dann erzählt werden, wenn er wirklich sein Volk aus der ägyptischen Knechtschaft erlöst hat[1]. —

Bei der genaueren Untersuchung der zweiten Schicht beginnen wir wiederum mit dem Jahvisten. Die Offenbarung im Dornbusch ist jetzt zur Einleitung geworden, in der die näheren Umstände des Zusammentreffens zwischen Jahve und Mose ausgeführt werden. Die Gottheit eröffnet das Gespräch des ersten Teiles[2] mit der Verheißung, Israel aus Ägypten befreien und in ein schöneres Land bringen zu wollen, das von „Milch und Honig“[3] fließt. Ehe noch Mose über das Schick-

[1]) Es ist also falsch, wenn Ed. Meyer: Israeliten S. 47 ff. behauptet, Mose habe bei dem Auszug aus Ägypten keine Rolle gespielt, er werde nicht einmal genannt. [2]) 3,7 f. 16 f.

[3]) Der Ausdruck ist ursprünglich hergenommen von dem Paradiese oder dem Lande der Götter, dessen Ströme nicht Wasser wie hier auf Erden, sondern Milch und Honig führen; vgl. Greßmann: Eschatologie S. 210 ff. Die Vorstellung ist sicher nicht in Bauernkreisen entstanden, denen Brot und Korn, Öl und Wein als das begehrenswerteste erscheinen, sondern bei Nomaden oder Halbnomaden, die von Milch und Honig leben und denen Überfluß an diesen Gütern als Paradieseswonne gilt. Der Begriff wurde dann auf Palästina übertragen, das die Wüstensöhne in der Tat für ein Gottesland halten mußten, und ist in den vorliegenden Erzählungen bereits zum festgeprägten Terminus geworden.

sal seines Volkes Bericht erstattet hat, ist Jahve schon zur Hilfe entschlossen. Die Absicht des Erzählers ist, die Allwissenheit Gottes zu betonen, der auch ohne menschliche Kunde die Verhältnisse kennt, und zugleich die Liebe Gottes zu zeigen, der aus Gnaden nach eigenem Antrieb handelt. Jahve will selbst nach Ägypten hinabziehen[1], sein Volk zu erretten; wie das geschehen soll, verschweigt der Erzähler mit Absicht, um nicht der Fortsetzung vorzugreifen und die Spannung des Hörers zu vermindern. Mose erhält nur den Auftrag, den Ältesten Israels und durch sie dem Volke die Freudenbotschaft mitzuteilen. Aber, so fährt der zweite Teil[2] fort, Mose zaudert, der Gottheit zu gehorchen. An dem Worte Jahves zweifelt er nicht, wohl aber an der eigenen Kraft, seine Volksgenossen zu überzeugen. Wie soll er ihnen glaubwürdig beweisen, daß er die Verheißung nicht selbst erfunden, sondern sie wirklich aus dem Munde der Gottheit vernommen habe? Er bittet daher um eine Legitimation. Da läßt ihn Jahve zweimal ein Wunder verrichten und verleiht ihm, wie es scheint, die Gabe, diese Zeichen vor dem Volke zu wiederholen. Nun, so sollte man denken, ist Mose von der Macht seines Gottes völlig durchdrungen und zögert nicht länger, den Befehl auszuführen. Indessen sucht er noch einmal nach einer Ausflucht, wie der dritte Teil[3] berichtet. Wieder zweifelt er an der eigenen Kraft; seine Hand ist zwar zauberstark geworden, Wunder zu tun, aber mit dem Munde fühlt er sich noch schwach, seine Volksgenossen zu überreden und auf die Dauer nach seinem Willen zu lenken. Dies Mal überzeugt ihn Jahve nicht durch die Tat, sondern durch das Wort, daß er im Stande sei, die Menschen nach seiner Allmacht stumm oder taub, lahm oder blind zu machen: wie sollte er nicht fähig sein, den Mose zu inspirieren? Da endlich entschließt sich Mose, zu gehen und den Auftrag zu vollziehen. Ganz kurz erzählt der Schluß[4], wie Mose die Ältesten versammelt, die Worte und die Wunder wiederholt und so Glauben beim Volke findet.

Der hier geschilderte Mose ist anderer Art als jener Jüngling in Ägypten, der schnell mit Wort und Tat bereit ist, sich in die Händel der Hebräer zu mischen. Diese Verschiedenartigkeit des Charakters erklärt sich zum Teil daraus, daß selbständige Erzählungen vorliegen, die man nicht miteinander vergleichen darf, zum Teil aber aus der Eigentümlichkeit der Berufungsszene. Das Zögern des Mose ist psychologisch

[1]) So nach der verbesserten Lesart (s. o.) 3,8. [2]) 4,1–8.
[3]) 4,10–12. [4]) 4,29–31; Aaron ist später hinzugefügt s. o.

begreiflich. Von einem Aufenthalt am Hofe Pharaos ist nicht die Rede; Mose ist ein einfacher Hirt, unter armseligen Verhältnissen und in der Einsamkeit, allein mit seinen Herden, aufgewachsen[1]. Jetzt wird er plötzlich der Bevollmächtigte seines Gottes und soll nicht nur mit den Ältesten der Hebräer, sondern mit einem ganzen Volk verhandeln und sie von der Glaubwürdigkeit seines Auftrags überzeugen. Das selige Frohlocken über die Tatsache der Berufung wird naturgemäß gedämpft und überwältigt von dem Gefühl der eigenen Unwürdigkeit, das sich der Schwere der Verantwortung bewußt ist und gegen die Fülle der Hemmnisse ohnmächtig zu sein glaubt. So gehört es, kann man sagen, zum Stil der Berufungsszenen[2], vor der Aufforderung der Gottheit zunächst zurückzuschrecken und sich durch allerlei Einwände der Erwählung zu entziehen. Auch das läßt sich wohl verstehen, daß Mose nicht nur einmal, sondern öfter zaudert, da die volkstümlichen Erzähler lieben, den Reiz der Situation durch ihre Zerlegung in mehrere Szenen auszukosten; und gerade die vorliegende Sage hat auch das Wunder verdoppelt, obwohl an sich eines genügen würde.

Dennoch läßt sich eine gewisse Überarbeitung nicht verkennen, die eine Entwicklung des überlieferten Stoffes lehrt. Zunächst fällt auf, daß Jahve den Kleinmut des Mose das erste Mal durch Taten, das zweite Mal durch Worte besiegt. Man würde nach hebräischem Stilgefühl eher das Umgekehrte erwarten, da bei einer Wiederholung des Motivs eine Steigerung bevorzugt wird, wie es in der Tat bei der Berufung Gideons[3] geschieht. Sehr sonderbar ist ferner, daß Mose Ungewandtheit im Reden vorschützt, als ob es in der alten Zeit auf oratorische Leistungen ankäme! Dieselbe Ausflucht findet sich bei Jeremia[4], wo sie völlig verständlich ist; denn damals verlangte man von den Propheten dichterische Begabung. Es wäre vorschnell, wollte man in der Mose-Sage eine literarische Nachahmung Jeremias sehen; wohl aber wird man den dritten Teil (4,10–12) in eine verhältnismäßig späte Zeit datieren müssen, wo man bereits gewohnt war, die Gottesmänner für „Redner" von Gottes Gnaden zu halten[5]. Für die relative Jugend dieses Teiles spricht auch, daß er rein psychologische Argumente bietet, wie sie in der Seele jedes Pro-

[1]) Die vorhergehende Erzählung (§ 2) mit ihrem Hirtenidyll paßt ausgezeichnet als Folie zu der Berufung, die ins harte Leben hinaustreibt.

[2]) Eine Ausnahme macht nur der königliche Jesaja, der sich kühn vordrängt und freiwillig zu gehen sich erbietet Jes. 6,8.

[3]) Jdc. 6,11 ff. [4]) Jerem. 1,5 ff.

[5]) Das konnte natürlich lange vor Jeremia der Fall sein; ja schon vor Amos.

pheten erlebt werden konnten. Hier ist der Boden der Sage völlig verlassen. Anders dagegen im zweiten Teil, der uns in den Bereich des Wunders versetzt. Obgleich er dem Geist der Sage nicht widerspricht, lassen sich dennoch auch gegen seine Ursprünglichkeit Bedenken erheben. Denn die hier erzählten Wunder passen nicht zu der vorausgesetzten Absicht. Ihr deutlich ausgesprochener Zweck ist, nicht den Mose, sondern das ungläubige Volk zu überzeugen. Da Mose an der Macht Jahves nicht zweifelt, so ist eine Verrichtung der Wunder auf dem Sinai überflüssig; die vielfach geäußerte Annahme, es handle sich um eine Probe, ist nur eine Verlegenheitsauskunft und steht in einem inneren Gegensatz zum Wesen der Sage, für die das Wunder selbstverständlich ist. Nach dem Zusammenhang mußten ferner die Wunder wiederholt werden, obwohl sie ihrer ganzen Art nach unwiederholbar sind. Man begreift zwar, wie die Verwandlungen in Gegenwart der Gottheit, aber nicht, wie sie in ihrer Abwesenheit vor dem Volke stattfinden können. Es müßte sonst erzählt werden, daß Mose ein Zauberwort oder einen Zauberstab erhält oder daß er sonstwie mit Zauberkraft sichtbar ausgerüstet wird, aber der Text gleitet über diese Schwierigkeit hinweg[1]. Auffallend ist endlich die ungeschickte Vorwegnahme der Zeichen, die den guten, alten Erzählern nicht zugetraut werden kann. Hier muß folglich eine jüngere Überarbeitung eingetreten sein.

Die ursprüngliche Gestalt der Sage setzte vielleicht[2] einen Unglauben des Mose voraus, der die Macht Jahves, sein Volk zu befreien, bezweifelt haben könnte. Das würde dem echt antiken Empfinden durchaus entsprechen, während die spätere Zeit, die den Mose nicht gern die Rolle des Thomas spielen sah, daran Anstoß nehmen mochte. So sind ja auch die parallelen Sagen verstümmelt worden, die von einem Unglauben des Mose wußten, durch den er sich das Land Palästina verscherzte. Ist jene Vermutung wahrscheinlich, dann war natürlich in der älteren Fassung der Erzählung von einer Wiederholung der Wunder nicht die Rede. Da der folgende, in späterer Zeit entstandene Teil noch fehlte, so lautete die rekonstruierte Zwischenform der Sage etwa so: Dem Mose erscheint die Gottheit im brennenden Busch. Er hört von ihr, sie wolle nach Ägypten ziehen und die Hebräer befreien, und erhält den Befehl, die Freudenbotschaft dem Volke mitzuteilen. Aber er zweifelt an der

[1]) Etwas ganz anderes ist es natürlich in Sagen, für die Mose bereits als Zauberer bekannt ist.

[2]) Andere Möglichkeiten sind zwar denkbar, aber mit vielen Schwierigkeiten behaftet.

Macht Jahves. Erst als er durch die Wunder überzeugt ist, kehrt er heim und berichtet den Ältesten, was geschehen ist. — Eine Parallele zu dieser Bedeutung des Wunders findet sich z. B. im babylonischen Schöpfungsmythus[1]. Als Marduk sich erbietet, die Tiamat zu besiegen, sind die Götter bereit, ihn als ihren Herrscher anzuerkennen, falls er zuvor seine Macht erweise. Er überzeugt sie durch das Wunder, indem er ein Kleid vor ihren Augen entstehen und verschwinden läßt. In der gegenwärtigen Fassung unserer Sage zweifelt der Unglaube nicht mehr an der Wunderkraft der Gottheit, sondern an der Ehrlichkeit des Mose. Hier dient demnach das Wunder als Legitimation für den Gottesmann. Fast das gleiche Wunder als Wahrzeichen, daß Jahve geredet hat, begegnet uns bei dem ungenannten Propheten in Bethel, der des Königs Hand verdorren und wieder gesund werden läßt[2]. Auch in den Evangelien sind die Wunder meist als Beglaubigung des Messias gedacht[3]. Wenn die Entwicklung der Sage sich so vollzogen hat, wie vermutet worden ist, dann ist besonders lehrreich, wie die Gottheit allmählich höher steigt und das Empfinden sich verfeinert; an ihrer Macht zu zweifeln, ist wenigstens einem Mose nicht mehr erlaubt. Die Umwandlung der Erzählung ist freilich nicht ganz gelungen; denn einige Reste erinnern noch an die überwundene Zwischenstufe. —

Die Sage des Elohisten ist, im Gegensatz zu J, nur teilweise überliefert. Die Erscheinung der Gottheit am Horeb ist zur Einleitung geworden. Im ersten Teil[4] erfährt Mose, daß er erwählt sei, zum Pharao zu gehen und das Volk aus Ägypten zu befreien. Als er sich durch Berufung auf seine Schwachheit dem Auftrage zu entziehen sucht, verheißt ihm Jahve seine Gegenwart und kündigt ihm als besonderes Zeichen, wie es scheint, die Feuer- und Wolkensäule an der Grenze Ägyptens an. Der zweite Teil[5] berichtet von dem Namen der Gottheit. Erhalten ist dann nur noch eine abrupte Notiz[6], wonach Mose aus der Hand Jahves den Zauberstab empfängt, der wieder als Legitimation gedient haben muß. Der dritte Teil hat demnach von der Beglaubigung des Gottesboten gehandelt.

An dem Aufbau dieser Erzählung ist mancherlei auffällig.

---

[1]) Ungnad-Greßmann TB. I S. 16.

[2]) I Reg. 13,1 ff. Dagegen gehören Num. 12,10 ff. (der Aussatz Mirjams) und II Reg. 5,27 (der Aussatz Gehasis) nur in weiterem Sinne hierher, da es sich in diesen Fällen um Strafwunder handelt.

[3]) So besonders deutlich Matth. 11,2 ff. [4]) Ex. 3,9—12.

[5]) 3,13—14. [6]) 4,17.20b.

Zunächst befremdet die Stellung des zweiten Teiles. Die Frage des Mose nach dem Namen der Gottheit erwartet man unmittelbar, nachdem er berufen ist; denn er kann den Auftrag überhaupt nicht vollziehen, ehe er nicht den Auftraggeber kennt. Schon deshalb möchte man V. 11f. aus dem Zusammenhang entfernen, doch lassen sie sich auch aus anderen Gründen als jüngere Zutat erweisen. Das Zeichen, durch das Jahve seine Gegenwart bezeugen will, vermutlich die Feuer- und Wolkensäule, kommt zu spät, wenn es erst an der Grenze Ägyptens erscheint. Ferner[1] hat neben diesem Zeichen der Zauberstab, der ebenfalls zur Beglaubigung verliehen wird, keinen Platz. Da der Stab sofort vorgezeigt werden kann, jenes Wunder aber erst beim Auszug aus Ägypten stattfinden soll, so paßt der Stab allein hierher. Dann entsteht ein glatter Zusammenhang: Jahve erscheint am Horeb und fordert den Mose auf, sein Volk aus Ägypten zu führen. Mose erkundigt sich zunächst nach dem Namen der Gottheit, in deren Auftrag er handeln soll, und erbittet sich darauf ein Beglaubigungszeichen. So erhält er den Zauberstab.

Die Unterschiede des Elohisten von J sind verhältnismäßig geringfügig: Beide beginnen mit der Ankündigung der Befreiung durch die Gottheit. Aber nach J will Jahve selbst hinabziehen, während er nach E nur Mose als seinen Boten sendet. Der J hat hier das Ältere bewahrt; der E trägt dem feineren Empfinden der späteren Zeit Rechnung und nähert das Mythologische dem Historischen. Allerdings ist schon früh hinzugefügt worden[2], daß Jahve seinem Volk bis an die Grenze Ägyptens entgegenkommt, um es dann durch die Wüste zum Berge Horeb zu führen. Dieser Zusatz ist von besonderem Interesse, weil er über den Umfang der Sagengruppe neuen Aufschluß gibt. Während J als das Ziel Moses das Land Kanaan nennt, wird hier der Horeb als solches bezeichnet. Das ist auch im Wesen der Sache begründet: Wenn Mose von dem Gott der Hebräer den Auftrag erhält, Israel aus Ägypten zu holen, dann wird man ohne weiteres vermuten dürfen, daß er sie zu der Wohnstätte ihres Gottes bringen soll. Da er vom Horeb ausgeht, muß er zum Horeb zurückkehren. Die Erzählung kann demnach

[1]) Wenn die Feuer- und Wolkensäule richtig ergänzt ist, dann könnte man weiter darauf hinweisen, daß hier künftige Ereignisse in unschöner Weise vorweggenommen werden; wiederum ein Merkmal der Jugend dieser Verse. Außerdem würde man in diesem Falle eine andere Frage des Mose erwarten, etwa: „Wer bin ich, daß ich die Israeliten durch die Wüste führen sollte?"

[2]) 3,11f.

erst dann zu Ende sein, wenn das Volk am Sinai angelangt ist. In der Tat läßt sich ein Sagenkreis verfolgen, der alle Sagen von der Geburt des Mose an bis zum Aufenthalt am Sinai einheitlich umspannt; die Einzelerzählungen sind hier durch Verbindungsstücke der Sammler zu einem organischen Ganzen verschmolzen. Ein solches Verbindungsstück haben wir bereits in der Flucht Moses nach Midian kennen gelernt. Die vorliegende Berufungssage gehört in denselben Zusammenhang, aber ohne die Entdeckersage, die einen selbständigen Ursprung hat. Es sind demnach zwei Sagenkränze anzunehmen: ein kleinerer, der bis zur Ankunft am Sinai reicht und sich schon hier als eine innere Einheit erweist, und ein größerer, der erst mit dem Einzug in Palästina endet. Sie ziehen sich durch beide Quellenschriften; es ist natürlich Zufall, wenn der eine hier gerade in dieser, der andere in jener Quelle bezeugt ist.

In beiden Sagen folgen dann die Bedenken des Mose; er zögert, der Berufung zu gehorchen. Zweimal[1] weigert er sich zu gehen, aber beide Male[1] gewinnt ihn die Gottheit für ihren Plan. Trotz dieser Übereinstimmung im großen und ganzen weichen die Motive im einzelnen von einander ab. Von einem Unglauben des Mose ist beim E nichts mehr zu erkennen, sondern von einem Unglauben des Volkes; um diesen zu überwinden und sich als Boten Jahves zu legitimieren, erhält er den Zauberstab. Hier zeigt sich deutlich, daß die jetzige Fassung des J durch den E beeinflußt worden ist: Ursprünglich erzählte der J von dem Unglauben des Mose, der sofort durch zwei Wunder der Gottheit behoben wurde. In späterer Zeit nahm man daran Anstoß und legte die Zweifel dem Volke bei; zu dieser Auffassung paßt der Zauberstab des E ausgezeichnet, da er bei gegebenem Anlaß in Funktion treten und seine Wunder beliebig wiederholen kann. Ein jüngerer Redaktor wollte die Rezension des J nicht verloren gehen lassen und überarbeitete sie daher, nicht ganz geschickt, nach dem Muster des E.

Beim J werden die Wunder der Berufungsszene mit dem gewöhnlichen Hirtenstab vollzogen, den Mose in der Hand trägt und den jeder Hirt besitzt[2]. Der E dagegen setzt einen besonderen Zauberstab voraus, den Mose von der Gottheit empfangen hat. Der Schluß ist zwar nicht sicher, wird aber durch andere Erzählungen unterstützt, daß die Gott-

[1]) Bei E dreimal, wenn man 3,11f. mit berücksichtigt.

[2]) Heute tragen die Hirten Palästinas entweder eine Keule dabbūs (Abb. bei Enno Littmann: Arabische Beduinenerzählungen II. Straßburg 1908. S. 36) oder einen krummen Knüttel ʿakafe (Wurfholz, Bumerang).

heit selbst, wie bei Gideon der Engel Gottes[1], mit einem Stabe gedacht worden ist, und daß sie ihren eigenen Stab dem Mose reicht. Der Stab Moses ist also keine freie Erfindung der Phantasie, sondern die Sage knüpft hier an ein wirklich vorhandenes Gerät an, das der Priester oder Herrscher führte und oft kultischen oder zauberhaften Zwecken diente. Hier liegt demnach eine ätiologische Sage vor, die ebenso wie Num. 21, 5 ff. über den Ursprung des Mose-Stabes Auskunft geben will. Man möchte vermuten, daß der Stab schon der älteren „Entdeckersage" angehörte, und daß die am Horeb wohnende Gottheit durch die Belehnung mit ihrem charakteristischen Attribut den Entdecker zum Priester ihres Heiligtumes einsetzte. Die drei Motive: Entdeckung der göttlichen Stätte, Offenbarung des göttlichen Namens und Verleihung des göttlichen Attributs würden ausgezeichnet zu einander stimmen, wenn der Mose-Stab ein kultisches Gerät gewesen ist[2]. In der gegenwärtigen Erzählung ist die Überreichung des Stabes beibehalten, ist aber anders motiviert worden[3]. Er dient nicht mehr zur Inthronisation des Priesters, sondern zur autoritativen Bevollmächtigung des Volksführers, dem er Kraft und Ansehen verleihen soll[4].

Der hier zu beobachtende literarische Vorgang einer Verschmelzung der Entdecker- mit der Berufungssage steht nicht vereinzelt da, sondern hat seine Parallelen an den Berufungen Gideons und Manoahs[5], die bei dieser Gelegenheit zugleich einen neuen Gott oder, nach der jetzigen Überlieferung, eine neue Kultstätte entdecken. Das Motiv der Entdeckung und das der Berufung sind, so wird man schließen dürfen, einander wesensverwandt: Der Mensch findet den Gott, den er sucht, und der Gott findet den Menschen, den er braucht. Beides gehört jedoch nicht notwendig zusammen. Der Entdecker pflegt freilich meist auch der Berufene zu sein, da die Gottheit sich nur dem Erwählten offenbart, aber das Umgekehrte ist nur selten der Fall, weil der Be-

[1]) Jdc. 6,21.

[2]) Daß er es tatsächlich war, lehrt II Reg. 18,4; vgl. u. Genaueres zu Num. 21,5 ff. und Teil IV. Mose wird natürlich einen Stab, den er aus den Händen der Gottheit empfangen hat, am heiligen Orte aufbewahren.

[3]) Freilich ist dieser Abschnitt beim E nur aus der Parallele des J zu ergänzen. Sollte das ursprüngliche Kolorit zu mythologisch gewesen sein, sodaß es zu Mose nicht recht paßte? Im Grunde setzt wohl auch E wie J den Dornbusch voraus; denn der Gott, der dem Mose einen heiligen Zweigstab überreicht, ist wahrscheinlich zugleich der Gott eines Baumes. Aber notwendig ist diese Annahme nicht.

[4]) Parallelen in Teil IV. [5]) Jdc. 6,11 ff.; 13,2 ff.

rufene gewöhnlich in den Dienst einer längst bekannten Gottheit tritt. Die Vorstellung von Mose als dem erkorenen Werkzeug Jahves bedarf der Erklärung nicht. Um so dringender erhebt sich die andere Frage, wie Mose als Entdecker Jahves geschildert werden konnte. Denn so organisch im übrigen die beiden Sagenschichten mit einander verbunden sind, so ist doch eine Kluft unüberbrückt geblieben: Jahve war zwar schon der Gott der Väter, aber er hatte keinen Namen; den Namen Jahves brachte erst Mose, der glückliche Entdecker des Sinai. Die volle Lösung des Problems ist erst später möglich, aber so viel läßt sich schon jetzt erkennen: Wenn die Israeliten bis auf die Zeit des Mose von dem Namen Jahves nichts gewußt haben, dann muß ihnen notwendig auch die Gestalt Jahves unbekannt gewesen sein; denn Name und Person waren damals gradezu identisch. Mose entdeckte den Namen dieses Gottes am Sinai und verkündete ihn den Hebräern. Jahve war also bis dahin der Gott des Sinai, im Gebiete Midians, gewesen und ward erst durch Mose zum Gott der Hebräer. Übersetzt man die Sage, die von dem Entdecker Jahves handelt, ins Historische, dann wird man Mose als den Stifter der Jahve-Religion bezeichnen dürfen. Das enge Verhältnis Jahves zu Mose und Moses zu Jahve wird von hier aus völlig verständlich, sie gehören untrennbar zusammen, beide entdeckend und entdeckt.

Das ursprüngliche Bild ist übermalt und aus dem Entdecker Jahves der Befreier Israels gemacht worden. Die alten Farben sind zwar noch vorhanden, aber verblaßt; die neuen Farben strahlen in frischem Glanz und fesseln das Auge des Beschauers. Diese zweite Schicht ist spezifisch israelitisch; denn die Ortssage vom Sinai, von der Lokalgottheit, dem heiligen Baum und dem göttlichen Stabe sind zu dem Schicksal Israels in Beziehung gesetzt worden. Die älteren Einzelsagen der ersten Schicht entbehren noch des hebräischen Stempels; sie können ebenso gut von Midianitern wie von Hebräern erzählt worden sein. Da der Sinai in Midian lag und der Berggott Jahve folglich ein midianitischer Gott gewesen sein muß, so darf die Vermutung erlaubt sein, daß die Entdeckersagen ursprünglich einen midianitischen Heros feierten, ehe sie von den Israeliten auf Mose übertragen worden sind. Denn es ist gewiß wahrscheinlich, wie man schon vielfach behauptet hat, daß der Sinai lange vor Mose ein heiliger Berg gewesen sei. Aber es bleibt dann der Erklärung bedürftig, warum man gerade diese Sagen den Midianitern entlehnte und sie mit Moses Namen verband. Dies Interesse ist nur begreiflich, wenn Mose für die Hebräer wirklich

der Entdecker Jahves war, mochte der Gott auch von den Midianitern längst verehrt worden sein.

C. **Die dritte Schicht** läßt sich zunächst innerhalb der Erzählungen des J und E nachweisen. Von kleineren Änderungen abgesehen[1], die die verschiedenen Varianten mit einander ausgleichen sollen, sind drei typische Charakteristika hervorzuheben: zunächst das Vorwegnehmen des Folgenden[2]. Außer in ganz besonderen Fällen wird niemals ein guter Erzähler vorgreifen, um nicht die Wirkung des Stoffes zu schwächen. Da dies hier stets in den Reden Jahves geschieht, so ist der Grund offenbar der, die Allmacht der Gottheit zu zeigen, die alles im voraus weiß und in ihren Plänen berücksichtigt. Das ist schön gedacht, wirkt aber unschön. Typisch ist ferner die Änderung des Gottesnamens. Der J erzählte die Erscheinung im feurigen Dornbusch unbefangen von Jahve; ein Späterer setzte den Engel Jahves dafür ein, doch ist diese Überarbeitung, wie nirgendwo im Alten Testamente, so auch hier nicht konsequent durchgeführt[3]. Der E verwendet wie stets den allgemeinen Ausdruck „Gott"; man sollte meinen, daß er von jetzt an, wo der Name Jahves von Mose entdeckt wird, den Eigennamen bevorzugen würde. Aber das ist nur teilweise geschehen, und darum kann der Befehl, fortan „für alle Zeiten" die Gottheit unter dem Namen „Jahve" anzurufen[4], erst von einem jüngeren Schriftsteller stammen, dessen Absicht freilich nicht verwirklicht worden ist und nur in einzelnen Kapiteln, wir wissen nicht warum, Erfolg hatte. Die dritte Änderung betrifft die Verdrängung Moses durch Aaron[5]. Als Mose sich zum dritten Male weigert, dem Befehle Jahves zu gehorchen, wird sein Bruder, der Levit Aaron, als sein Redner eingesetzt; Mose soll ihn inspirieren, wie er selbst von Jahve inspiriert wird. In dieser Umwandlung der alten Sagentradition macht sich der Einfluß der späteren Priesterschaft geltend, die Aaron zu ihrem Urahn erwählt hatte und ihn auf Kosten Moses zu verherrlichen suchte. Aaron wird, wie Johannes in der Apostelgeschichte neben Petrus, zum Schatten des Mose, zu seinem ständigen Begleiter und Gehülfen. Einzelne Sagen sind von Mose auf ihn übergegangen, aber im allgemeinen ist er ein überflüssiger Doppelgänger, bald zugegen, bald verschwunden wie ein Geist.

Der Abschluß der Entwicklung liegt in der Erzählung des Priester-

---

[1]) Vgl. darüber die Kommentare. [2]) 3, 18–22; 4, 9. 21–23.
[3]) Nur in 3, 2 erhalten. [4]) 3, 15. [5]) 4, 13–16. 27. 28.

kodex vor[1]. Die erste Szene[2] führt, ohne die näheren Umstände zu schildern, unmittelbar in ein Gespräch zwischen Mose und der Gottheit. Diese, den Vätern nur als El Schaddaj bekannt, offenbart ihm den Namen Jahve. Der Bund mit den Vätern soll erneuert, Israel soll befreit und in das Land Kanaan gebracht werden. Als Mose diese Botschaft seinen Volksgenossen verkündet, findet er keinen Glauben. Nun fordert ihn Jahve auf, so erzählt die zweite Szene[3], zum Pharao zu gehen. Aber Mose weigert sich, da er zu ungeschickt im Reden sei. Darauf wird ihm sein Bruder Aaron zur ständigen Begleitung beigesellt. Endlich sagt Jahve die Verstockung des Pharao und die Befreiung Israels voraus. So lassen sich die drei typischen Erscheinungen, die auf der spätesten Stufe des JE nachgewiesen sind, auch im PK aufzeigen; wir ziehen daraus den zwingenden Schluß, daß er die jüngste aller Quellenschriften ist.

Dazu stimmt der farblose und blutleere Charakter der Erzählung. Gott redet, ohne zu erscheinen, man erfährt nicht wo und wie. Von Dornbusch, Waberlohe, Horeb ist ebenso wenig die Rede wie von der Verleihung des Zauberstabes oder der Legitimation durch Wunderkraft. Die notwendige Folge ist, daß die Israeliten dem Abgesandten der Gottheit nicht glauben, anders als in JE! So verbindet sich der Unglaube des Pharao mit dem des Volkes, aber der Ruhm Jahves steigt nur um so höher, da er seinen Plan auch gegen den Willen aller Beteiligten durchzusetzen weiß. Gleich dem Lokalkolorit fehlt die Anschaulichkeit der alten Sage. Wie verkehrt Mose mit der Gottheit? Wie äußert sich der Unglaube des Volkes, und wodurch wird er überwunden? Wie kann Aaron plötzlich zugegen sein? Wir befinden uns, wie es scheint, gar nicht am Sinai, sondern mitten unter den Hebräern im Lande Gosen.

Im PK spielt Aaron die Rolle des Doppelgängers besser als in den späten Zusätzen zum JE. Er sitzt jetzt fest im Sattel und nimmt dem Mose einen Teil seiner Funktionen ab, nur die Führerstellung kann er ihm nicht entreißen. Mose wurzelte zu tief in den alten Sagen, als daß ihn die Umdichtung der jüngeren Zeit ganz hätte beseitigen können. So bleibt er „der Gott" und Aaron „sein Prophet"; Mose flüstert ihm die Worte ins Ohr, und Aaron ist der „Mund", der sie weitergibt. Wie Josua zu Mose, Elisa zu Elia, Gehasi zu Elisa, so

[1]) 6,2–7,7. Als Glossen sind 6,13.28–30 anerkannt. 6,14–27 sind Geschlechtsregister. [2]) 6,2–9. [3]) 6,10–12; 7,1–7.

steht auch Aaron zu Mose in dem Verhältnis des Lehrlings zum Meister. Der Diener ist die würdige Folie für den großen Herrn; er begleitet ihn, redet für ihn, stützt ihm den Arm, führt seine Befehle aus und vertritt ihn bisweilen in untergeordneten Dingen, wo es für den Herrn vornehmer ist zu schweigen und im Hintergrund zu bleiben. Darum gilt der schweigende Barnabas als Zeus, der redende Paulus aber nur als Hermes [1]. Indessen wie der Lehrling den Meister hebt, so strahlt auch der Glanz des Meisters auf den Lehrling zurück. Solche Motive sind typisch, originell aber und darum besonders geistreich ist die Kette, die der Erzähler hier geschaffen hat: Wie sich Ring an Ring reiht, so läßt sich Jahve zu Mose, Mose zu Aaron und Aaron zum Volke herab. Die Gottheit rückt in weitere Ferne, aber die Mittelglieder der Hierarchie stellen die Verbindung wieder her. Weil der Gottesbegriff abstrakter geworden ist, mußte die Farbenpracht der alten Sage notwendig verblassen, ein Vorgang, der sich typisch in der Entwicklungsgeschichte aller Göttersagen wiederholt. Was zu der späteren Höhe der Gotteserkenntnis nicht mehr stimmt, wird abgestoßen oder vergeistigt.

Aber ein Neues tritt dafür an die Stelle. Neu ist der universalhistorische Gesichtspunkt, unter dem die Berufungssage des Mose betrachtet wird. Von der Schöpfung der Welt an ist ein bestimmter Plan erkennbar, dessen Ziel sich erst in der Endzeit verwirklicht. In der Urzeit erscheinen einzelne Individuen, in der Väterzeit einzelne Familien und seit der Mose-Zeit ein einzelnes Volk als der Träger der Entwickelung. So erweitert sich allmählich der Kreis der Erwählten, und damit öffnet sich zugleich der Ausblick in eine neue Welt, in die Zeit des Messias, die alle Nationen des Universums mit einem einheitlichen Bande umschlingt. Diese Perspektive der Zukunft wird zwar nirgends deutlich ausgesprochen, ist aber notwendig die letzte Konsequenz des von prophetischem Geiste beeinflußten Schriftstellers. Je mehr er die alten Volkssagen ihres lebensvollen Inhaltes entleert, sie entweder völlig streicht oder auf wenige Worte verkürzt, um so straffer kann er die Fäden zusammenfassen, die von der Gottheit an dem sausenden Webstuhl der Zeit gesponnen werden. Mit wenigen, aber wuchtigen Strichen zeichnet er die Ideen, die ihm vor der Seele stehen, in den Gang der Geschichte. So bereitet er schon in der Berufungssage des Mose den neuen Bund vor, der nachher am Sinai geschlossen werden

[1]) Apg. 14,12; vgl. auch Gen. 18 und die Erzählung von Philemon und Baucis.

soll, um eine neue Weltperiode einzuleiten. Der Bundesgedanke ist im PK das Leitmotiv, das durch alle Mose-Erzählungen hindurchklingt.

Der Lauf der gegenwärtigen Welt gliedert sich ihm in vier Perioden. Am Anfang jeder Epoche steht ein neuer Bund, der, wie er einst mit Noah, dann mit Abraham gestiftet wurde, jetzt wieder mit Mose gestiftet werden soll. So sind die Etappen deutlich abgegrenzt: Von Adam bis Noah, von Noah bis Abraham, von Abraham bis Mose und von Mose bis zum Ende dieses Äons. Daß der Verfasser hier ein fremdes System von irgendwoher entlehnt[1] und auf seine Darstellung der Weltgeschichte übertragen hat, erhellt zunächst aus einzelnen Inkonsequenzen, die sich hier und da bemerkbar machen. So fehlt der Bund Gottes mit Adam, der einst den Beginn dieser Welt einleitete; das Gegenstück, der Bund am Anfang der neuen Welt, ist in Prophetenschriften vielfach erhalten[2]. Zu jedem Bunde gehört ferner ein besonderes „Zeichen", das von der Gottheit zu ewigem Gedächtnis errichtet wird[3]: bei Noah der Regenbogen, bei Abraham die Beschneidung und bei Mose der Sabbath. Schon die wunderliche Mischung von Naturerscheinungen mit menschlichen Einrichtungen lehrt, daß der PK sein System nicht frei geschaffen hat, sondern daß er von irgendwelchen Überlieferungen abhängig ist und einen künstlichen Ausgleich herzustellen versucht. Überdies fehlt ein solches Zeichen bei Adam, während es in der Eschatologie als das „Zeichen des Menschensohnes"[4] bis in die neutestamentliche Zeit bewahrt ist. Die Idee des Bundeszeichens ist dem profanen Leben des Orients entnommen; denn bei Vertragsschlüssen war es Sitte, ein sinnliches Zeichen als Zeugnis oder Erinnerung aufzurichten. So stiften z. B. Jakob und Laban einen Malstein, oder nach anderer Überlieferung einen Steinhaufen, zum Gedächtnis an ihre Abmachung[5]. Endlich gesellt sich zu dem neuen Bunde und dem neuen Bundeszeichen noch ein neuer Gottesname: bei Adam Gott, bei Abraham El Schaddaj, bei Mose Jahve. In diesem Falle findet sich die Lücke bei dem Vertrag mit Noah. Während es nach dem PK derselbe Gott ist, der sich unter verschiedenem Namen offenbart, ist es nach der ursprünglichen Theorie wahrscheinlich jedesmal ein neuer Gott gewesen, der am Anfang des neuen Weltalters den Thron be-

[1]) Vgl. Gunkel: Genesis[3] S. 266; Greßmann: Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie S. 160 ff. 193 ff.

[2]) Hos. 2,20; Jes. 54,9 f.; Jer. 31,31 ff.; Ezech. 34,25; Mal. 3,1.

[3]) Gen. 9,13; 17,11; Ex. 31,17. [4]) Matth. 24,30.

[5]) Gen. 31,44 ff.

steigt[1]. Damit ist aber die polytheistische Herkunft der Idee von den vier Zeitaltern der Welt unabweisbar geworden.

Sieht man von einzelnen Unebenheiten ab, so wird man die Kunst des Verfassers bewundern müssen, mit der er die ihm überlieferte Weltgeschichte nach diesen universalhistorischen Gesichtspunkten betrachtete. Ohne Vorläufer[2] bahnte er sich einen Weg durch die Masse der Tradition und gliederte den Stoff in ebenso einfacher wie einleuchtender Weise. Durch die Sintflut war in der Tat die vorangehende Epoche von der darauffolgenden geschieden. Für den hebräischen Historiker mußte dann mit Abraham eine neue Periode beginnen, da damals sein eigenes Volk zuerst in das Licht der Geschichte trat. Zu einer politischen Nation aber wurde Israel erst unter Mose, der darum mit Recht einen neuen Abschnitt im Weltgeschehen eröffnet. So erhält Mose eine alles überragende Stellung, die ihm auch der moderne Historiker nicht streitig machen kann. Ja, er ist nicht nur der Schöpfer Israels, sondern auch der Stifter seiner Religion; durch ihn wurde Jahve der Gott Israels und Israel das Volk Jahves. Diesen Gedanken bringt der PK zu klarem Ausdruck, wenn er Jahve sagen läßt: „Ich will euch zu meinem Volke nehmen und will euer Gott sein[3]." Der Sinn dieser Worte wird freilich dadurch verdunkelt, daß Jahve schon vorher der Gott der Väter gewesen sein soll.

Während nun nach dem JE die Gottheit der Hebräer überhaupt keinen Namen hatte, hieß sie nach dem PK bis auf die Zeit des Mose El Schaddaj; dem Mose aber offenbart sich dieselbe Gottheit unter dem Namen Jahve. Die verschiedenen Namen sind das deutliche Kennzeichen ursprünglich verschiedener Götter. Wie in den Erzählungen der Genesis Jahve die Namen der Ortsnumina, die er verdrängte, als Epitheta erhielt, sodaß scheinbar derselbe Gott zu verschiedenen Zeiten verschieden hieß, so darf man auch in der Mose-Sage die Identität der Gottheit

[1]) Spuren dieser Auffassung finden sich auch in denjenigen Psalmen, die die Thronbesteigung Jahves am Ende der Tage besingen; vgl. Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie S. 294 ff.

[2]) Man nimmt häufig an, daß in JE eine weniger entwickelte Vorstufe vorliege, da sie zwei Perioden unterscheiden und den Namen Jahves später bekannt werden lassen; vgl. z. B. Baentsch: Ex. S. 43. Aber diese Auffassung ist schwerlich berechtigt. Wenn nach J der Name Jahves schon von Enosch (= Adam) entdeckt wird Gen. 4,26, so kann von zwei Perioden nicht gut die Rede sein, ebensowenig beim E, bei dem die Entdeckung des Jahve-Namens durch Mose (ursprünglich) keinen besonderen Einschnitt markiert.

[3]) Ex. 6,7.

bezweifeln. Der Gedanke einer Umnennung, der dem primitiven Menschen völlig fern liegt, ist nur der Absicht entsprungen, zwei ursprünglich getrennte Gestalten in eins zu verschmelzen. Überdies wird die Umnennung durch nichts gerechtfertigt; für den PK ist der Wechsel des Namens durch Mose einfach selbstverständlich und bedarf keiner Begründung. Er lebt schon in einer Zeit des Synkretismus, wo die alten Götter ihre konkrete Anschaulichkeit verloren haben und zu abstrakten Schemen geworden sind; es ist darum möglich, sie für wesenseins zu halten und ihre Namen beliebig zu vertauschen. Eine geschichtliche Erinnerung aber wirkt vor allem darin nach, daß der Name Jahves den Vätern noch unbekannt war und erst durch Mose gebracht wurde. So läßt sich noch in dieser spätesten Sage Mose als der Stifter der israelitischen Religion erkennen.

In einer Beziehung aber geht der PK über JE hinaus. Denn wenn wir ihm glauben dürfen, dann hätten die Hebräer vor Jahve dem El Schaddaj gehuldigt. Da aber der PK die jüngste Quellenschrift ist, so fragt sich, wie weit ihm auch hierin eine zuverlässige Tradition zu Gebote stand. An dem hohen Alter des für uns völlig undurchsichtigen[1] Gottesnamens El Schaddaj kann kein Zweifel sein, da er in alten Liedern bezeugt ist[2]. Die Namenbildung stimmt überdies zu den Ortsnumina der Genesis, die stets mit El zusammengesetzt sind. So hat der PK eine gute Überlieferung bewahrt, sofern er behauptet, daß die Jahve-Religion eine ältere El-Religion verdrängt habe. Unrecht hat er indessen, wie eine genauere Untersuchung der Vätersagen lehrt[3], wenn er den El Schaddaj als den einzigen Gott der Patriarchen hinstellt. Neben ihm wurden noch andere Elim verehrt, deren Namen uns mehrfach erhalten sind. Wahrscheinlich war El Schaddaj eine der am weitesten unter den hebräischen Stämmen verbreiteten Gottheiten, sodaß sein Name als Typus der El-Religion vorzüglich geeignet war[4]. Auf die andern Elim aber zu verweisen, war dem PK unmöglich, da er sich die Väter nicht mehr als Polytheisten vorzustellen vermochte. Ihm wird der Gedanke eines Polytheismus überhaupt nicht gekommen sein, denn nach seiner Anschauung waren alle Gottheiten im letzten Grunde identisch; alle die mannigfachen Namen

[1]) Vgl. Gunkel: Genesis[3] S. 267; Baentsch: Ex. S. 45 f.

[2]) Gen. 49,25; Num. 24,4. 16. [3]) Vgl. u. Teil IV.

[4]) Wäre der PK nicht durch eine solche Traditon gebunden gewesen, dann sollte man meinen, daß er eher den El Eljon (den „höchsten Gott") ausgewählt hätte. Jedenfalls sind diese beiden Gottheiten am meisten vergeistigt.

flossen ihm ganz von selbst in den einen Namen Jahve zusammen. Zu seiner Zeit war der Monotheismus längst Allgemeingut der Hebräer geworden. —

Ein kurzer Rückblick sei erlaubt: Der literar-kritischen und stilgeschichtlichen Analyse ist es gelungen, die vorliegende Sage in verschiedene Schichten zu zerlegen und die Entwicklung des Sagenstoffes durch eine fast tausendjährige Periode aufzuzeigen. Denn die älteste „hebräische Schicht" (A) reicht sicher bis in die Zeit des Mose selbst zurück (um 1260 v. Chr.), ja wahrscheinlich noch darüber hinaus; die letzten Wurzeln der Einzel-Sagen, die am Sinai haften, erstrecken sich wohl bis in das Volk der Midianiter. Darauf folgt eine jüngere, „israelitische Schicht" (B); die alten Einzel-Sagen sind gesammelt, erweitert, in einen größeren Sagenkranz eingereiht und in einen geschichtlichen Zusammenhang verwoben worden. Das ist im Lauf der nächsten vier Jahrhunderte geschehen, da die Aufzeichnung des JE um 850 bis 750 v. Chr. anzusetzen ist. Die jüngste, „jüdische Schicht" (C), die sich mit dem PK deckt (um 450 v. Chr.), hat die lebensvolle Sage der alten Zeit ihres konkreten Inhaltes entleert, hat sie aber dafür mit den Ideen einer religiös interessierten und weltumfassenden „Geschichtsphilosophie" neu erfüllt. Literarisch betrachtet, wird man die erste Schicht die Zeit des Keimens und Sprossens, die zweite die Zeit der vollen Reife, die dritte die Zeit des allmählichen Verwelkens nennen dürfen. Die zweite Schicht stellt die klassische Periode dieser Erzählung dar. Aber auch die anderen beiden Stufen haben ihre besonderen Reize, die erste, weil sie vom Hauch der Urzeit umweht ist, und die letzte, weil sie dem modernen Empfinden am nächsten steht. Diese gewaltige Entwicklung, die unsere Sage durchgemacht hat, von der ursprünglichen Haftung am Sinai bis zu der Verknüpfung mit einem universalen Heilsplan, legt ein beredtes Zeugnis von der Liebe ab, mit der sie durch die Jahrhunderte gepflegt wurde, und von der hohen Bedeutung der in ihr enthaltenen Ereignisse, die jede Generation auf ihre Art betrachtete und erzählte. —

4. Unmittelbar an die Berufungssage schließt sich die Erzählung von der **Beschneidung Moses**[1]. Sie lautete ursprünglich:

[1]) Ex. 4,24–26. Das Verständnis dieser Erzählung hat Ed. Meyer: Israeliten S. 59 angebahnt und Raymond Weill: Le séjour des Israélites au désert et le Sinai (Paris 1909) S. 66 fortgeführt. Doch läßt sich noch mancherlei hinzufügen. Küchler verdanke ich die Anregung, statt בנה vielmehr אִישָׁה zu lesen; aus dem „Mann" mußte der „Sohn" werden, weil die Beschneidung

Einst geschah es, daß Jahve den Mose unterwegs bei einem Nachtlager überfiel und ihn zu töten versuchte. Da nahm Zippora einen Flintstein, beschnitt damit die Vorhaut ihres Mannes und berührte seine Beine, indem sie sprach: „Ein Blutsbräutigam bist du mir!" Da ließ er von ihm ab. — Damals nannte man die Beschnittenen „Blutsbräutigam".

Da der Angriff einer Gottheit auf Menschen erzählt wird, handelt es sich um eine Sage. Wie uralt sie ist, erkennt man zunächst aus ihrer Kürze: sie umfaßt nur drei Verse; sodann aus ihrem Stil: Subjekt und Objekt werden nicht genannt, sondern müssen vom Hörer oder Leser geraten werden — daher die Mißverständnisse, denen diese Sage bis in die neueste Zeit ausgesetzt war; — ferner aus ihrem Inhalt: er mutet uns absonderlich und sogar abstoßend an; endlich aus ihrer Selbständigkeit: sie braucht weder nach vorwärts noch nach rückwärts eine Anknüpfung an andere Geschichten, sondern ragt wie ein erratischer Block der Urzeit aus ihrer anders gearteten Umgebung hervor. Die Frage nach dem Zusammenhang, in dem sie ursprünglich überliefert war, ist also falsch [1] und ebenso wenig zu beantworten wie die Frage nach dem Ort.

Wichtiger ist die Bestimmung der Zeit: Die Sage spielt in der Brautnacht. Der primitive Mensch glaubt, das jus primae noctis sei ein Vorrecht der Götter; daher das weitverbreitete Opfer der Jungfrauschaft in den Heiligtümern; daher auch die Vorsichtsmaßregeln (Tabus), mit denen die Neuvermählten umgeben werden, weil sie besonders den Angriffen übermenschlicher Wesen ausgesetzt sind; daher auch bei uns noch die Sitte des Polterabends, dessen Lärm die bösen Geister verscheuchen soll [2]. In Israel war es Brauch, alle diejenigen aus dem Lager zu entlassen, die ein Weib gefreit, aber noch nicht heimgeführt hatten [3]. Die Gottheit, so setzt man also voraus, hat es vielleicht auf

---

später nur an Kindern vollzogen wurde. Am Schluß lese ich אָמְרוּ (so auch Ehrlich) und לַמּוּלִים. Diese Schlußbemerkung ist natürlich ein jüngerer Zusatz, aber eine von jenen Glossen, für deren Aufbewahrung man besonders dankbar sein muß.

[1]) Ed. Meyer: Israeliten S. 18 sucht zu beweisen, daß 2,23a. 4,19.20. 24—26 auf einander folgten und vor der Erscheinung im feurigen Dornbusch standen. Diese Anordnung ist schon deshalb unmöglich, weil die Heirat mit Zippora und die Zeugung Gersoms nicht vor der Beschneidungsszene stattgefunden haben können; vgl. o.

[2]) Zahlreiche Parallelen bei Fehrle im AR. XIII. 1910 S. 156 ff.

[3]) Dtn. 20,7.

den Tod der jungen Männer abgesehen, die ihr jenes Recht streitig machen wollen, und darum kann die Anwesenheit solcher Männer dem ganzen Heere gefährlich werden. Dieselben Voraussetzungen treffen wir in den Sagen von Thamar [1], Tobias [2] und Mose. Als dieser von Jahve wie von einem wilden Dämon überfallen wird, nimmt Zippora den nächstbesten Flintstein [3], der ihr bei dem Nachtlager auf freiem Felde [4] zur Hand ist, schneidet dem Mose die Vorhaut ab und berührt damit — so muß man den euphemistischen Ausdruck verstehen — die Scham Jahves. Der Sinn dieser Handlung wird durch die begleitenden Worte erklärt: „Du bist mein Blutsbräutigam!" Durch die magische Handlung, unterstützt von der Zauberformel, macht sich Zippora zur Gattin der Gottheit. So ist es — nach antikem Empfinden nicht nur scheinbar, sondern — wirklich die Gottheit, die dem Weibe die Jungfräulichkeit genommen hat, und befriedigt läßt sie von Mose ab [5].

---

[1]) Gen. 38: Ger und Onan.

[2]) Tobit 6,14; 7,11. Vgl. ferner Cnt. 3,8 und dazu Zaleptal: Das Hohelied 1907. S. 26.

[3]) Es kann nicht gut ein (runder) „Kieselstein" gewesen sein, wie gewöhnlich übersetzt wird. Das naturgemäße Material liefert, wie überall in der Welt, so auch in der Wüste, der Feuerstein.

[4]) Noch heute machen die Beduinen der Sinai-Halbinsel, wenn sie auf Reisen gehen, nie von ihren Zelten Gebrauch; vgl. Palmer: Wüstenwanderung S. 62 f. Die Übersetzung „Nachtherberge", die schon Ed. Meyer beanstandet hat, rechtfertigt Ehrlich: Randglossen I. S. 275 auf folgende Weise: „Selbst in seinem Zorne vergißt Jahve die Barmherzigkeit nicht. Er wartet mit dem Angriff auf Mose, bis er am Abend nach der Herberge kommt, die, wenn sie auch nicht als modernes Hotel erster Klasse gedacht werden kann, dennoch so manches zu bieten vermag, die Leiden des Angegriffenen zu lindern, besonders auch das Steinmesser, womit die heilbringende Operation vollzogen wurde." Gunkel weist mich (brieflich) darauf hin, daß גִּבְעַת zugleich in etymologischer Spielerei als „Ort der Beschneidung" gedacht sei.

[5]) Man könnte den Zusammenhang der Sage vielleicht auch so rekonstruieren: Zippora beschneidet den Mose und tut so, als hätte sie ihn kastriert. Sie wirft die blutige Vorhaut dem Gotte mit den Worten zu: „Du bist mein Blutsbräutigam, nicht Mose, dem jetzt die Möglichkeit fehlt, dir dein Recht auf meine Person streitig zu machen." Das Motiv vom betrogenen Gott ist ja weit verbreitet und auch im Alten Testament nicht unbekannt (Num. 22,33). Trotzdem scheint mir diese Auffassung unmöglich, weil sie unerklärt läßt, warum Zippora mit der Vorhaut grade die Scham Jahves berührt; es hätte genügt, sie ihm vor die Füße zu werfen. Auch der Ausdruck „Blutsbräutigam" käme bei dieser Interpretation nicht zu seinem vollen Rechte. Als Parallelen in gewissem Sinne könnte man die Sagen anführen, in denen die phrygisch-syrische Sitte der Entmannung ätiologisch motiviert wird (vgl. Ungnad-Greßmann: Das Gilgamesch-

Seitdem, das ist der selbstverständliche Schluß dieser ätiologischen Kultsage, wird die Beschneidung in Israel an den jungen, mannbaren Gliedern des Volkes vor der Hochzeit geübt, um solche Angriffe dämonischer Wesen in der Brautnacht abzuwehren. Diese Erzählung, die den Ursprung der Sitte erklären will, atmet den scharfen Morgenhauch der Urzeit, sodaß die Parallelsagen desselben Themas [1] an Alter mit ihr nicht entfernt konkurrieren können. Das schauerliche Geheimnis der Nacht lagert über dem Kampf des Unholds mit Mose, der allein mit seinem Weibe in öder Wüste sich befindet, fern von allen Menschen [2]. Die Gottheit, die im Finstern umgeht und den Menschen überfällt, ist mehr ein wilder Nachtdämon [3] denn Jahve; der Gott der Berufungssage, der Gott Israels, ist jedenfalls ganz anderer Art als dieses lichtscheue, von wilder Mordlust und geiler Sinnengier erfüllte Numen. Er ist am ehesten dem Wassergott des Jabbok zu vergleichen, der mit Jakob ringt, hat aber viele Parallel-Gestalten in Sagen und in Märchen [4]. In echt antiker Weise feiert die Erzählung zugleich die Geistesgegenwart der unerschrockenen Zippora, die das Mittel der Beschneidung entdeckt und dadurch nicht nur ihren eigenen Mann, sondern viele Andere vor dem sicheren Tode errettet. Vielleicht wirken in der Sage auch Einzelheiten des Ritus nach, wenngleich der Überfall der Gottheit novellistischer Art ist: So wurden bei der Beschneidung tatsächlich bis in die Zeit Josuas, ja weit darüber hinaus Feuersteine und Feuersteinmesser gebraucht [5]. Als möglich darf ferner gelten, daß die jungen Männer damals von Frauen beschnitten wurden; denn einer Zeit, die solche Erzählungen schuf, darf man auch entsprechende Sitten zutrauen. Wahrscheinlich hat man drittens mit der abgeschnittenen Vorhaut den heiligen Stein oder den Sitz Jahves berührt [6], wie man ja auch das Blut an die Massebe strich oder sprengte.

Epos S. 133 Anm. 5), aber der charakteristische Unterschied ist eben, daß die Israeliten keine Kastration, sondern nur die Beschneidung kennen.

[1]) Gen. 17,9 ff.; Jos. 5,2 ff.

[2]) So viel darf man mit Sicherheit aus der inneren Situation der Sage erschließen.

[3]) Vgl. Anton Jirku: Die Dämonen und ihre Abwehr. Leipzig 1912. S. 31 f.

[4]) Vgl. Gen. 32,33 ff. und dazu die Sammlung der Parallelen bei Gunkel: Genesis[3] S. 364.

[5]) Man hat in Palästina vielfach Feuersteinwerkzeuge gefunden; vgl. Kittel: Geschichte[2] (Register). Die größte Sammlung besitzt P. Germer-Durand in Jerusalem.

[6]) Daher findet die Beschneidung nach Jos. 5 vor den Masseben des Gilgal statt. Die scherzhafte Bezeichnung eines der dortigen „Berge" (die nicht höher

Die Sage spielt jetzt irgendwo in der Wüste, deren wilde Szenerie vorausgesetzt wird. Ursprünglich mag sie wohl in der Nähe des Sinai gedacht worden sein. Sie stimmt jedenfalls ihrem brennend-mythologischen Kolorit wie ihrem Inhalte nach zu den Entdeckungen des Horeb und des Dornbusches, zumal es sich hier wie dort um die Entdeckung eines mit der Gottheit zusammenhängenden Ritus handelt. Diese Situation der midianitischen Wüste paßt um so besser, als nicht Mose, sondern die Midianiterin Zippora das Mittel findet, durch das die Gottheit befriedigt werden kann. Man darf daher vermuten, daß der Stoff der Sage von den Midianitern stammt und erst später auf Mose und Zippora übertragen worden ist. Dieser Vorgang ist unter zwei Bedingungen leicht begreiflich: Es muß zunächst historische Tatsache sein, daß Mose eine Midianiterin heiratete; da mancherlei Sagen davon erzählen, so haben wir nicht den geringsten Anlaß, dies zu bezweifeln. Die Ehe hat aber wahrscheinlich nicht vor dem Auszug, sondern erst nach der Ankunft in Kades stattgefunden[1]. Ferner muß die Einführung der Beschneidung durch Mose, im Anschluß an midianitische, in der Gegend des Sinai geübte Sitten historische Tatsache sein; denn sonst verstünde man das Interesse nicht, das Israel an der Übertragung dieses Motivs haben konnte[2]. Dem Historiker muß daher die Vermutung erlaubt sein, daß Israel die Beschneidung, die ursprünglich in Ägypten[3] zuhause ist und sich von dort aus über Kanaan und Phönikien verbreitet hat, den Midianitern entlehnte.

als 1–2 m sind!) als „Hügel der Vorhäute" zeigt, daß die Vorhäute auf einen Platz zusammengeworfen wurden. Die heutigen Araber setzen die Kinder bei der Beschneidung auf einen Stein, über den sie Blut fließen lassen. Dann nimmt die Mutter den blutigen Stein auf ihren Kopf und hält ihn so lange hoch, bis der Beschnittene ihr etwas schenkt; vgl. Musil: Arabia Petraea III S. 223. Daß das Geschenk dem Steine gelte (Kittel: Geschichte I² S. 233 Anm. 3), ist eine sehr kühne Vermutung.

[1]) Eine Erinnerung daran hat sich noch Num. 12,1 ff. erhalten; vgl. u. zu dieser Stelle.

[2]) Die Sage des PK, der die Beschneidung auf Abraham zurückführt, erklärt sich als Antedatierung, wie sie in der nachexilischen Zeit begreiflich ist. Auch die Josua-Sage c. 5 kann die Priorität des Mose nicht in Frage stellen; sie will nicht die Entstehung der Beschneidung überhaupt, sondern nur die Sitte erklären, die an einem bestimmten Orte geübt wurde. Was Kittel: Geschichte² I S. 607 über die Beschneidung im Anschluß an Jos. 5 vermutet, ist unwahrscheinlich, da harmonistische Kunststücke der Redaktoren unsere Kenntnis nicht bereichern können.

[3]) Vgl. die älteste Abbildung aus Ägypten (um 2500 v. Chr.) bei Greßmann TB II Abb. 254; ferner die Literatur bei Gunkel: Genesis³ S. 269. Auch Jos. 5,9 gilt die Beschneidung als ägyptischen Ursprungs.

Nach der vorliegenden Sage, deren Alter nicht leicht von einer Parallel-Überlieferung übertroffen werden dürfte, kann über den Sinn der Beschneidung nicht mehr gestritten werden. Der Ritus ist nicht aus hygienischen, sondern aus zauberhaften Gründen entsprungen und nicht mit dem Stamm, sondern mit der Pubertät aufs engste verbunden. Wer bezweifeln will, daß dies der ursprüngliche Gedanke des Brauches sei[1], muß doch zugeben, daß uns eine ältere Tradition schlechterdings nicht zu Gebote steht. Da die Beschneidung später an den Kindern im Alter von acht Tagen vollzogen wurde[2], so muß sich die Anschauung im Laufe der Zeit gewandelt haben. Die Sitte wurde, wie so oft, zur unverstandenen Tradition, wurde dafür aber mit um so größerer Zähigkeit als nationale Eigenart bewahrt. Denn nach dem Exil galt sie neben der Heiligung des Sabbaths als das Charakteristikum der Juden. Wie früh der ursprüngliche Sinn vergessen wurde, erhellt aus dem gelehrten Zusatz, der die Bezeichnung des Beschnittenen als des „Blutsbräutigams" nur noch aus der älteren Überlieferung kennt; sobald dies Wort aus dem lebendigen Sprachgebrauch schwand, ging auch die entsprechende Anschauung verloren.

5. Die **Steigerung der Bedrückung**[3] ist mit geringen Abweichungen

[1]) Kittel: Geschichte[2] I S. 234 vermutet, daß durch die Beschneidung „die Fruchtbarkeit der Ehe gewährleistet und die Nachkommenschaft geschützt" wird, aber im AT fehlen alle Zeugnisse dafür.

[2]) Gen. 17, 12; Lev. 12, 3.

[3]) Ex. 5,1–21. J und E sind hier einander so angeähnelt, daß eine sichere Scheidung unmöglich ist. Der ursprünglich wohl für J charakteristische Ausdruck „König von Ägypten" ist nur in 4 erhalten. Zu den „Fronvögten" sind 6.10 die „Aufseher" fälschlich hinzugefügt (vgl. 14). Aaron ist mit Mose unlösbar verknüpft 1.4.20 f. An Dubletten fehlt es nicht, wohl aber an Widersprüchen. 3 ist keine Antwort auf 1.2, überdies 1.2 || 3.4 (laß uns ziehen || laß uns drei Tage weit ziehen; so befiehlt Jahve || Jahve ist uns begegnet; ich entlasse euch nicht || geht an eure Arbeit). 3 und 4 müssen wegen 3,18 zu J gehören; in 4 ist demnach „Aaron" Ersatz für „die Ältesten". 5 || 4; die Parallele ist noch deutlicher, wenn man in 5 mit Ehrlich נִרְפִּים statt רַבִּים liest. 5 paßt ebensowenig als Fortsetzung zu 1.2 wie zu 3.4; an ein Selbstgespräch Pharaos zu denken (Holzinger), ist wegen der Anrede unmöglich. Da sich 5 im Ausdruck mit 4 berührt, sind beide wohl derselben Quelle zuzurechnen, aber 5 ist jüngerer Ersatz (Anrede an Mose und Aaron!) für 4 (Anrede an die Ältesten: „Geht an eure Arbeit!") und sollte diesen Vers verdrängen. 6–9 sehen aus wie eine Dublette zu 10 f. Da 8 auf 3 zurückweist, möchte man 6–9 zu J ziehen. Übrigens ist in 8 כתמול שלשם zu lesen; dieselben Worte in 7 sind als Auffüllung zu streichen. 10–12 gehören dann zu E; „Ägypten" in 12 ist eine ungeheure Hyperbel und wohl erst späterer Zusatz. Mit dem „ganzen Lande"

in den beiden älteren Quellenschriften erzählt. Die Einleitung, die beim Jahvisten fehlt, ist nach 3, 18 zu ergänzen. Als Mose vom Sinai nach Ägypten gekommen ist, geht er mit den Ältesten des Volkes zum Pharao und bittet um kurzen[1] Urlaub. Die Hebräer wollen drei Tagereisen weit in die Wüste ziehen, um ihrem Gotte[2] zu opfern. Jahve, das ist die Voraussetzung, wohnt nicht in Ägypten, sondern in der Wüste, und um ihm opfern zu können, muß man seinen Wohnort aufsuchen. Da sie jahrelang in Ägypten gewesen sind, ohne einen solchen Zug zu unternehmen, so können sie sich nicht gut auf ein jährlich wiederkehrendes Fest berufen. Sie finden aber einen einleuchtenden Grund, um ihren plötzlich auftauchenden Wunsch zu erklären: Die Gottheit sei ihnen „begegnet“[3]. Diesen Gedanken verstehen die Ägypter ebenso gut wie die Babylonier[4] oder Hebräer. Wenn die Gottheit unruhig oder zornig ist, „geht sie um“ und schlägt, wen sie trifft, mit Krankheit oder mit dem Schwerte, das sie in der Hand trägt. Sie will ein Opfer haben und muß wieder versöhnt werden, bis ihre dämonische Gier gestillt worden ist. Das Wo und Wie kann dem Pharao so gleichgültig sein wie der Name des Gottes. Von der Erscheinung Jahves im brennenden Dornbusch ist absichtlich ebenso wenig die Rede wie von der Rückkehr. Denn der Pharao darf von der Verheißung Jahves und von dem Auftrag Moses nichts wissen; er soll glauben, daß die Hebräer nach Vollendung ihres Festes wieder an die Arbeit gehen werden, woran sie selbst nicht im mindesten denken. Sie vermeiden aber die direkte Lüge und werden auch nicht von dem Erzähler in die Verlegenheit gebracht, das grade Gegenteil dessen ver-

ist ursprünglich nur Gosen gemeint. 13(‖ 11) kommt J wieder zum Vorschein. 14–21 gehören zu E, da 13 ‖ 14, und bilden eine Einheit mit Ausnahme von 19b. Dieser Halbvers, der im Zusammenhang keinen rechten Sinn gibt, ist wohl handschriftliche Randlesart zu V. 13a. Die letzten Worte in 16 sind zu verstehen: „Wir werden bestraft, während das Volk (demütiger Ausdruck „dein Volk“ Israel) schuldig ist“, lies וחטא. Diese Lesart ist um so wahrscheinlicher, wenn man V. 14 mit Ehrlich übersetzt: „Die Aufseher der Israeliten, denen die Fronvögte Pharaos die Schuld aufbürdeten, wurden geschlagen.“ In 10 ist wie in dem parallelen 13 יאצו mit LXX zu lesen.

[1]) Der Urlaub mußte mindestens eine Woche umfassen, wenn die Israeliten drei Tagereisen weit in die Wüste ziehen und wieder zurückkehren wollten.

[2]) Der Name Jahves ist in 3 nicht genannt worden; da er im ersten Halbvers fehlt, ist er auch im zweiten zu streichen; vgl. LXX.

[3]) Vgl. Num. 23,3.4.16. Man kann an eine leibhafte wie an eine traumhafte Begegnung denken, doch sind beide gleich real. Vgl. Herodot II 91.

[4]) Vgl. Ungnad-Greßmann: Das Gilgamesch-Epos S. 110 und Hiob 4,14 ff.

sichern zu müssen, was sie vorhaben. Der Pharao verweigert von vornherein jede Verhandlung und erklärt die Sehnsucht nach dem Opferfest für „falsche Vorspiegelung". Die Unlust an der Arbeit, so meint er gewiß nicht mit Unrecht, habe den Plan verursacht, und um dem „faulen Gesindel", wie er es nennt, alle Faulheit auszutreiben, läßt er ihm noch am selben Tage den Häcksel entziehen, der zur Anfertigung der Ziegel notwendig ist. Trotz dieser Erschwerung der Fron soll die gleiche Zahl von Ziegeln geliefert werden wie zuvor. Mit diesen beiden Szenen[1] begnügt sich der Jahvist; denn damit ist der Höhepunkt in der Tat erreicht. Fortan sind die Hebräer den Gewalttätigkeiten der Fronvögte schutzlos preisgegeben[2]: der Einzige, der jetzt noch helfen kann, ist Jahve.

Um Bauten ausführen zu können, bedarf es zweierlei: der Menschen, um Ziegel zu streichen, und des Strohs; an beiden fehlt es oft in Ägypten[3]. Die Arbeiten werden meist von Kriegsgefangenen[4] oder Leibeigenen verrichtet. Als Baumaterial dient der Nilschlamm, der angefeuchtet, in hölzernen Kästen zu Ziegeln geformt und dann an der Sonne getrocknet, aber mit wenigen Ausnahmen nicht gebrannt wird[5]. Die Ziegel sind häufig, aber nicht immer[6], mit feingeschnittenem Stroh oder Häcksel untermischt, eine Erscheinung, die man auch bei den palästinischen Bauten beobachtet hat[7]. Da die vorliegende Erzählung nicht sagt, daß den Hebräern durch die Entziehung des Häckels jegliche Anfertigung von Ziegeln unmöglich geworden sei, sondern nur betont, daß sie nicht die gleiche Zahl wie bisher liefern konnten, so ist vielleicht noch an eine andersartige Verwendung des Strohs zu denken: Man braucht es auch, um das Kleben des feuchten Lehms am Boden, an den Kästen und an der Hand zu vermeiden und so die Schnelligkeit

---

[1]) Die erste Szene umfaßt 3–5, die zweite 6–9.13.

[2]) Vgl. Ex. 2,11 und dazu o. S. 20.

[3]) Erman: Ägypten S. 171 berichtet von einem ägyptischen Beamten, der in einem Briefe klagt, daß er gern bauen möchte, aber „es gibt keine Leute, um Ziegel zu streichen und gibt kein Stroh in der Gegend".

[4]) Vgl. Erman ebd. S. 557, überhaupt S. 555 ff.

[5]) Vgl. dazu Greßmann TB II Abb. 253.

[6]) W. M. Flinders Petrie: Egypt and Israel. London 1911. S. 33: „It is by no means essential to mix straw in the bricks, and most of the ancient and modern bricks do not contain straw."

[7]) Tell el-mutesellim, Bd. I (von G. Schumacher). Leipzig 1908. S. 26. 31. 41 u. a. Dies geschah, um die Ziegel haltbarer zu machen, wie man noch heute Kälberhaare in Gips mischt.

der Arbeit zu fördern[1]. Der Elohist, der dies Thema noch etwas weiter ausgesponnen hat, weiß noch zu melden, wie die Hebräer verzweifelt in dem getreidearmen Lande (Gosen) nach Stroh suchen, um das täglich vorgeschriebene Pensum erledigen zu können und um nicht wegen Müßiggangs notiert und bestraft zu werden[2]. Er unterscheidet auch zwischen den (ägyptischen) „Fronvögten des Pharao" und den (hebräischen) „Aufsehern"[3], die von jenen, gewiß nicht aus Menschenfreundlichkeit[4], eingesetzt waren.

Im übrigen hat der Elohist denselben Aufbau wie der Jahvist. Auch er beginnt in der ersten Szene[5] mit der Forderung Moses[6] an den Pharao, das Volk zu beurlauben; die „Entlassung" kann nur als zeitweilige aufgefaßt werden, da ja ausdrücklich hinzugefügt wird, daß Israel seinem Gott nur ein Fest in der Wüste feiern will. Aus der „Begegnung" mit Jahve ist hier ein bloßer Befehl geworden, den zu erfüllen der Pharao ablehnt, weil er Jahve nicht kennt und nicht kennen will; was geht den König von Ägypten die Gottheit seiner Sklaven an, mag sie auch Jahve heißen! Die zweite Szene[7] bringt wiederum als Strafe die Steigerung der Bedrückung, indem der Häcksel entzogen, aber von der Arbeit nichts erlassen wird. Die Hebräer können die geforderte Zahl der Ziegel nicht liefern, und infolgedessen werden ihre Aufseher gezüchtigt, denen die Fronvögte alle Schuld aufbürden. Da der tyrannische Befehl den Aufsehern nicht direkt vom Pharao, sondern nur indirekt von den Fronvögten mitgeteilt ist[8], so wagen sie in der dritten Szene[9] den König um Gerechtigkeit zu bitten. Aber ihre Beschwerde ist erfolglos; der Pharao bestätigt seinen Befehl und sagt ihnen erregt — die Erregung spiegelt sich in der

[1]) Petrie a. a. O. S. 33: „But finely chopped straw, as from a threshing-floor, is very useful to dip the hand in to prevent mud sticking to it, also to dust over the ground, and to coat each lump of mud before dropping it in the mould, so as to prevent sticking at each stage, and to enable the work to go on quickly and easily."

[2]) Vgl. Erman: Ägypten S. 181 ff. [3]) Ebd. S. 186 ff.

[4]) Im Gegenteil; die „Sklavenhaltermoral", die trotz der Abschaffung der Sklaverei weiterblüht, beweist das zur Genüge.

[5]) 1–2. [6]) Aaron ist erst später hinzugefügt worden; ebenso 20.

[7]) 10–12.14.

[8]) Auch aus diesem Grunde kann die überlieferte Lesart von 10 nicht richtig sein; denn wenn die Fronvögte den Befehl aus dem Munde Pharaos selbst gehört hätten, könnten sie sich nicht hinterher über die grausame Behandlung beklagen; s. o. S. 61 Anm. 3. [9]) 15–19.

Wiederholung des Wortes — ihre Faulheit ins Gesicht. Fortan, das spürt jeder Hörer, ist eine gütliche Verständigung mit dem Könige ausgeschlossen. Im Grunde genommen hat die dritte Szene denselben Inhalt wie die zweite; aber dort erfolgt der Zusammenstoß mit den Beamten, hier dagegen mit dem Pharao selbst. So ist durch die Dehnung der Situation eine schöne Steigerung erreicht, die in dem Zorn des Königs als in dem Höhepunkte gipfelt. Einen äußerst wirkungsvollen Abschluß bildet die vierte Szene[1], das Zusammentreffen der Aufseher mit Mose, der sie vor dem Palast erwartet hat. Sie sind voller Empörung über die schmachvolle Behandlung, die ihnen zuteil geworden ist, und voller Verzweiflung über das, was ihnen noch bevorstehen mag; ein qualvoller Tod ist das Einzige, was sie voraussehen. So schütten sie die Schale ihres Grimms über Mose, der sie durch seinen Plan ins Verderben gestürzt hat und den sie für alle Folgen verantwortlich machen. Wird Mose einen Ausweg finden?

Diese Erzählung ist ihrer literarischen Art nach eine Sage, obwohl eine gute Kenntnis ägyptischer Verhältnisse zugrunde liegt. Die Eigentümlichkeit des Mauerbaus aus Ziegeln — in Palästina ist der Stein das gewöhnliche Material — die Verwendung von Stroh und der Mangel daran, die ägyptischen Fronvögte und die von ihnen eingesetzten hebräischen Aufseher, das grausame Los der Sklaven, das alles ist dem wirklichen Leben entnommen. Unhistorisch ist aber der persönliche Verkehr mit dem Pharao, als ob sich der Hof in nächster Nähe befunden hätte, die kindliche Lüge, durch die man den Pharao zu täuschen hofft und sich selbst eine Rute bindet, und endlich die lebendige Anschaulichkeit, mit der man auch die kleinsten Einzelheiten zu berichten weiß. Diese Sage gehört aber nicht zu dem ältesten Grundstock, da sie niemals in der Vereinzelung existiert haben kann, sondern einen großen Sagenkreis voraussetzt. Sie verlangt notwendig eine Einleitung über den Beginn des Frondienstes und die Berufung des Mose und einen Abschluß über den Ausgang des ganzen Unternehmens. Auch das ist ein Kennzeichen später Abfassungszeit, daß alles Märchenhafte und Wunderbare fehlt und statt dessen das Menschlich-natürliche in den Vordergrund tritt. Die Geburtssage des Mose aber lag dem Sammler noch nicht vor; die hier erzählte Bedrückung wäre keine Steigerung gegenüber dem dort fabulierten Kindermorde, und auf einen früheren Aufenthalt Moses am königlichen Hofe wird nicht angespielt[2].

[1]) 20.21. [2]) Vgl. o. S. 3.

Die älteste Rezension der Sage[1] rechnet mit einer Täuschung des Pharao, welche die Abgesandten im Namen Jahves vorbringen; dieselben Worte, die hier Mose spricht, werden von einem jüngeren Glossator sogar Jahve selbst in den Mund gelegt[2]. Es fehlt zwar eine direkte Lüge, aber das Verschweigen der Wahrheit kommt ihr gleich, wie man offen zugeben und in keiner Weise abschwächen sollte. Man darf nicht annehmen, daß die Israeliten zurückgekehrt wären, wenn der Pharao ihre Forderung bewilligt hätte[3]. Eine solche Vermutung widerstrebt dem Geist der Sage, die schon die kommenden Ereignisse kennt und die sich ganz anders ausdrücken würde, wenn sie anders verstanden sein wollte. Die „drei Tage" sind überdies nur als Täuschung begreiflich; denn in einer so kurzen Zeit gelangte man kaum über das Nildelta hinaus, geschweige denn zum Sinai, wohin man nach den Voraussetzungen der Sage wollte. Man wählte aber eine möglichst kleine Zeitspanne, um die Reise als unverfänglich hinzustellen. Dagegen läßt sich nicht bezweifeln, daß die Hebräer nach der Sage tatsächlich die Absicht hatten, Jahve ein Opferfest zu feiern. Das Pascha kann allerdings nicht gemeint sein, da es weder drei Tage nach dem Auszug noch in der Wüste veranstaltet wurde[4]. Gemeint sein kann nur das Fest am Sinai, dessen Schilderung freilich nicht mehr erhalten ist. Dennoch ist dies Fest nur ein Vorwand und nur die halbe Wahrheit, da man den Urlaub zur Flucht benutzen will. Man wird aber noch einen Schritt weiter gehen und sagen müssen: Die Erzähler haben an dieser Situation, die unserem feineren Empfinden anstößig ist, ihre Freude gehabt, und sie haben ihre besten Künste daran gewandt, ohne direkt zu lügen, doch die Wahrheit zu verschleiern und überdies den Vorwand so glaubwürdig zu machen, wie nur irgend möglich. Das ist ihnen durchaus gelungen, und der Beifall der Hörer wird sie belohnt haben. Dem primitiven Menschen gilt eben die List mehr als die Tugend der Wahrhaftigkeit; das spiegelt sich naturgemäß auch in der Religion wieder. Erst als die sittliche Erkenntnis wächst, wird auch die Gottesvorstellung geläuterter; der Priesterkodex fordert ehrlich die endgültige Entlassung des Volkes[5].

6. **Die ägyptischen Wunder und der Auszug**[6] sind in der ge-

[1]) Beim E erhalten; anders der J, vgl. § 6. [2]) Ex. 3,18.
[3]) Dillmann-Ryssel[3] S. 46. [4]) Gegen Baentsch: Ex. Lev. Num. S. 26.
[5]) Ex. 6,11; 14,8.
[6]) Ex. 5,22–6,1; 7,8–13,16. Über die Ausscheidung des PK besteht im allgemeinen kein Zweifel: 7,8–13. 19.20a.21b.22; 8,1–3.11b–15; 9,8–12. –

genwärtigen Fassung besonders unerfreulich zu lesen, weil die Überarbeitung hier noch inkonsequenter erfolgt ist, als es gewöhnlich der Fall zu sein pflegt. Es ist fast, als hätten die einzelnen Abschnitte

---

Als Einleitung gehört zum J 5,22.23, zum E 6,1. – In 7,14–25 lassen sich (nach Ausschluß des PK) mehrere Varianten erkennen: 15 Gehe zum Pharao, wenn er sich ans Wasser begibt || Tritt ihm entgegen am Ufer des Nil; Verwandlung des Trinkwassers in Blut || in Stinkwasser, verbunden mit einem Fischsterben; Mose schlägt mit dem Stabe 15b.20b || Jahve 17.25. Aus J stammen demnach 7,14.15a.16.17 (mit Ausnahme der letzten beiden Worte). 18.21a.24.25; aus E 7,15b („der sich in eine Schlange verwandelt hatte" ist Glosse). 17 (nur die Schlußworte). 20b.23. Beide Varianten sind vollständig erhalten, nur ist in V. 17 das Schlagen mit dem Stabe Eigentum beider Quellen. 24b ist Wiederholung aus 21 und daher Glosse. – 7,26–29; 8,4–11a sind einheitlich und gehören zu J, sind aber durch spätere Überarbeitung aufgefüllt: so vielleicht 7,28.29; 8,4 („und Aaron"). 5 (von ולעבדיך an). 6 (von למען an). 7.8 („und Aaron"). In 7,28 lies בתו mit LXX, in 8,5 התבאר mit Frankenberg; in 8,8 übersetze: „Wegen des Versprechens, das er dem Pharao gegeben hatte" (Ehrlich) und streiche הצפרדעים; 9b.10 sind kein Zusatz (gegen Ehrlich), da der Gestank im Orient nicht als Plage empfunden wird. – 8,16–9,7 J wiederum mit Auffüllungen: 8,16 („wenn er zum Flusse geht" aus 7,15). 17 („deine Beamten, dein Volk und deine Paläste" und das zweite את־הערב). 18 (von למען an) 21 („und Aaron"). In 22 lies נָבוֹן „verständig" statt des sinnlosen נכון; in V. 23 lies mit Ehrlich באשר, denn die Verhandlung dreht sich um den Ort, wo geopfert werden soll. – 9,13–25 sind nicht ganz einheitlich: 14–16 enthalten eine Androhung der Pest und können darum nicht in den Zusammenhang gehören; sie standen ursprünglich wohl als Glosse am Rande und sind an falscher Stelle in den Text geraten. In 14 ist übrigens mit Baentsch אֵלֶיךָ zu lesen. Auch 19–21 können nicht zur ältesten Schicht gerechnet werden, weil das Vieh der Ägypter nach der vorigen Plage bereits tot ist. In 22–25 sind zwei Rezensionen in einander gearbeitet: 22b ist überflüssig neben a und als Auffüllung zu streichen; zum E gehört 22a („Stab" und יהי ברד). 23a („er reckte seinen Stab zum Himmel"). 24a (ויהי ברד „und Feuer unter dem Hagel"; das auffällige מתלקחת ist wohl verschrieben für מתהלכת, wie in 23 התלך wohl = תתהלך „einherfahren"). 25a („Menschen und Vieh" ist Auffüllung) 35a (b ist literarische Glosse). Alles Übrige in diesem Abschnitt stammt aus J, doch ist in 23 וברד hinter קלת zu streichen und vor כבד in 24 wieder einzusetzen; in 27 ist „und Aaron" und „zu ihnen" Auffüllung; 31.32 sind Glosse; 34 ist aufgefüllt nach 33. – c. 10 bietet keine nennenswerten Schwierigkeiten. Zum J gehören 1a (1b.2 sind deuteronomistisch). 3–11. („Aaron" 3.8.16 ist Zusatz; 10 ist, wie Ehrlich erkannt hat, nicht in Ordnung. Vielleicht ist יהיה statt יהי zu lesen und כן = „dann" oder „sofort" zu fassen: „Wird Jahve (nur) dann mit euch sein, wenn ich euch mit Kind und Kegel ziehen lasse?") 13b.14b–15a.15c–19.24–26.28.29. Alles Übrige stammt aus dem E. – Über c. 11–13 vgl. u. B.

verschiedene Redaktoren gehabt; durch die vielen aufgesetzten Lichter, die unregelmäßig und planlos über das ganze Gemälde verteilt sind, ist eine Buntscheckigkeit entstanden, die zu der ursprünglichen Einfachheit der Farbengebung einen seltsamen Kontrast bildet. Die Quellenscheidung allein genügt nicht, um die mannigfachen Schichten abzutragen, die hier übereinander gelagert sind; die Kritik muß in die Quellen selbst hineingreifen und das Wachstum der Erzählung in der mündlichen Überlieferung zu verfolgen suchen.

A. Die Wunder und Plagen. Als die Tyrannei des Frondienstes durch die unerhörten Forderungen des Pharao ihren Höhepunkt erreicht hat, wendet sich Mose, wie der Jahvist erzählt, in nächtlichem Gebet[1] an die Gottheit und wirft ihr vor, daß sie an der Steigerung der Bedrückung schuld sei und allein noch helfen könne. Er packt Jahve, wie es in den Psalmen so häufig geschieht, an seiner Ehre und reizt ihn, seinen Willen mit Gewalt durchzusetzen. Auf Befehl Jahves soll Mose den Pharao treffen, wenn dieser den Palast verläßt, um an den Nil zu gehen[2]. Diese Situation ist gewählt, damit sich der Pharao sofort von dem Vollzug des Wunders überzeugen kann. Die Strafe wird von Jahve selbst verhängt, der mit seinem Stabe das Nilwasser schlägt. Infolgedessen sterben die Fische, und der Strom wird stinkend, sodaß das Wasser ungenießbar wird. Die Ägypter wissen sich zu helfen, indem sie in der Nachbarschaft des Nil nach Wasser graben. Sieben Tage dauert die Plage, ohne zum gewünschten Ziel zu führen.

Die Lebensader Ägyptens ist der Nil, und jede Katastrophe, die über ihn verhängt wird, ist auch für die Ägypter eine empfindliche Strafe: Im Nil badet man, die Fische des Nil werden gegessen[3] und das Wasser des Nil wird getrunken. Das Baden kann der Orientale entbehren, die Fischnahrung durch andere Speise ersetzen; hart aber ist der Mangel an Trinkwasser, und darum wird dies besonders stark von dem Erzähler betont, der eine ungefähre Kenntnis von den Verhältnissen des Landes besitzt[4]. Nun hat man zwar beobachtet, daß das

[1]) Ob gerade ein Gebet vorausgesetzt ist, läßt sich bezweifeln; aber die Unterredung Jahves mit Mose findet in der Nacht statt, weil der Befehl für „morgen früh" gegeben wird.

[2]) Ob an ein Morgenbad gedacht ist, ist fraglich; vgl. o. S. 7 Anm. 2.

[3]) Die Hebräer wußten davon Num. 11,5; vgl. Jes. 19,8 (von einem ägyptischen Juden). Man bedenke, daß Fischnahrung in Palästina gar keine Rolle spielt. Über den ursprünglichen Sinn der Plage vgl. u.

[4]) Die Nachricht über die Brunnen in der Nähe des Nil ist schwerlich zuverlässig. Im heutigen Ägypten wird das Trinkwasser stets dem Nil entnom-

Nilwasser bei seinem niedrigsten Stande einen fauligen Geruch bekommt und für Europäer kaum genießbar wird[1], aber die hier berichtete Verwandlung darf damit nicht in rationalistischer Weise verbunden werden. Es ist sogar fraglich, ob der Sagenschöpfer durch diese Tatsachen angeregt wurde, oder ob er sich von Märchenmotiven leiten ließ, die von einem unerträglich stinkenden Wasser wissen[2]; die Parallele von der Verwandlung des Wassers in Blut und der zauberhafte Charakter der ganzen Erzählung spricht eher zugunsten dieser letzten Annahme. Jedenfalls wird die Veränderung des Wassers nicht auf das Fallen des Nil, sondern auf das Sterben der Fische zurückgeführt, und dieses wiederum wird nicht durch natürliche Ursachen, sondern durch das übernatürliche Eingreifen der Gottheit begründet: Jahve, der hier mit einem Stabe vorgestellt wird, schlägt das Wasser und tötet durch diesen Schlag die darin lebenden Fische. Das Wunder zeigt sich auch in der plötzlich eintretenden Wirkung des Zauberstabes, die dann allmählich wieder verschwindet. Ein solches Wunder kann zu jeder Zeit geschehen; über die Jahreszeit, in welcher der Auszug stattgefunden haben könnte, ist damit schlechterdings nichts ausgesagt.

Die zweite Plage ist die ungeheure Vermehrung der Frösche, die Jahve über Ägypten heraufführt. Das Wie wird nicht näher geschildert, aber der Ausdruck: „Ich schlage dein Land mit Fröschen" deutet vielleicht wie bei dem vorigen Wunder auf den Zauberstab, den Jahve in der Hand hält. Zwar fehlt es auch in Palästina nicht an Fröschen, aber der Gedanke, daß sie eine Landplage bilden könnten, würde dort schwerlich entstehen; sein Ursprung ist jedenfalls in dem sumpfigen Klima des Nildeltas leichter begreiflich als in dem dürren Mittelgebirgsland von Palästina. Insofern trägt auch dies Wunder das Lokalkolorit Ägyptens. Von schweren Froschplagen, die sogar ganze Volksstämme zur Auswanderung zwangen, weiß auch sonst das Altertum zu erzählen[3]. Diese Plage geht ebenso wie die vorige vom Nil aus, aber sie verbreitet sich — darin mag man eine Steigerung

men; erst in neuester Zeit hat man begonnen, im Delta artesische Brunnen anzulegen, die besseres Wasser liefern (Bädeker[5] S. 65 f.). Aber im allgemeinen dienen die Brunnen nur dazu, das Land zu bewässern.

[1]) Vgl. Dillmann-Ryssel[3] S. 83; aber die Einheimischen trinken nur Nilwasser und trinken es zu jeder Zeit.

[2]) In der christlich-syrischen Alexandersage bezeugt; vgl. Ungnad-Greßmann: Das Gilgamesch-Epos S. 166 f.

[3]) Vgl. die Belege bei Dillmann-Ryssel[3] S. 85.

sehen — über das Land; den Nil mit seinem ekelhaften Gestank konnte man vermeiden, aber diese widerlichen Tiere schlüpfen auch in die Häuser, verunreinigen die Eßschüsseln und Backöfen und kriechen sogar an den Menschen empor[1]. Durch die vorherige Ankündigung der Frösche und durch die Stilisierung der Wirklichkeit ins Märchenhafte wird der Charakter des Wunders deutlich zum Ausdruck gebracht. Diesmal weiß sich der Pharao nicht mehr zu helfen; er läßt den Mose rufen und durch ihn Fürbitte bei Jahve einlegen. Zum Dank verspricht er, Israel ziehen zu lassen. Mose erfüllt diesen Wunsch; die Frösche sterben und werden — so malt der Erzähler die ungeheuren Massen — in Haufen zusammengeschüttet, sodaß sie die Luft verpesten. Sobald der Pharao Erleichterung verspürt, verstockt er wieder sein Herz.

Einem späteren Erzähler war der Charakter des Wunders noch nicht scharf genug hervorgehoben. Er setzte darum ein kleines Licht auf[2] und ließ den Pharao vorher die Zeit genau bestimmen, wann die Plage aufhören solle: Für den nächsten Tag. Und als nun die Frösche am nächsten Tage sterben, da kann in der Tat kein Zweifel mehr an der Macht und dem Eingreifen Jahves sein. Interessanter ist ein zweites, wohl ebenfalls erst später hinzugefügtes Motiv, das Motiv der Zugeständnisse, das sich durch die ganze Erzählung hindurchzieht und sie in reizender Weise belebt, sobald man die ursprüngliche Ordnung wiederherstellt[3]. Bei der ersten Plage hatte sich

[1]) Über die ursprüngliche Bedeutung der Plage im Zusammenhang vgl. u.

[2]) 8,5—6. Der zweite Halbvers 6b ist allerdings so plump, daß man ihn als spätere Glosse entfernen darf. Die alten Erzähler überlassen solche, an sich ganz richtigen Gedanken dem Verständnis ihrer Hörer.

[3]) Daß die ursprüngliche Ordnung gestört ist, kann keinem Zweifel unterliegen; man vergleiche 8,21—23, wo vom Pharao gleich zwei Zugeständnisse gemacht werden (1. Ihr dürft opfern, aber nur im Lande; 2. Ihr dürft in die Wüste ziehen, aber keine drei Tagereisen), während nach der vierten Plage 9,7 jedes Zugeständnis fehlt. Im Folgenden stehen die Zugeständnisse an unpassender Stelle, lauter Anzeichen dafür, daß hier ein Redaktor eine fremde Rezension in den ihm überlieferten Text des J hineingearbeitet hat; wären diese Zugeständnisse von Anfang an mit dem J verbunden gewesen, so hätte die jetzt herrschende Unordnung schwerlich entstehen können. Völlig sinnlos ist 8,24 der Wunsch Pharaos nach Fürbitte und die Erfüllung dieses Wunsches, obwohl der König ausdrücklich erklärt, er denke nicht daran, den Befehl Jahves zu befolgen! Procksch (S. 74 Anm. 4) hat die hier vorliegenden Schwierigkeiten wenigstens teilweise erkannt, ist ihrer aber nicht Herr geworden. Ich rekonstruiere so: 7,24 (Text erhalten: Die Ägypter helfen sich, also kein Zugeständnis); 8,11a (zu ergänzen ist etwa: „Da reute den Pharao das Versprechen

freilich der Pharao selbst geholfen und brauchte daher nichts zu versprechen. Aber von der zweiten Plage kann er sich nur durch die Fürbitte des Mose befreien. Um sie zu erlangen, machte er das scheinbare Zugeständnis, das Volk zum Opferfeste Jahves zu entlassen. Sobald die Not jedoch vorüber ist, reut ihn sein Wort und er nimmt es zurück. Einer Reflexion, die dem ursprünglichen Erzähler recht fern lag, entstammt die ausdrückliche Bemerkung[1], daß nur die Frösche auf dem Lande sterben, die Frösche im Nil dagegen am Leben bleiben, als ob sich das nicht von selbst verstünde!

Als dritte Plage werden die Bremsen genannt, die schon zu normalen Zeiten in Ägypten sehr lästig sind, wie viel mehr, wenn sie ein göttliches Wunder ins Ungeheure vermehrt! Dem Palästinenser erschienen die Fliegen für das Nildelta und für Äthiopien so charakteristisch, daß diese Länder bisweilen danach bezeichnet und die sie betreffenden Bilder danach ausgewählt werden[2], und auch moderne Reisende berichten von unerträglichen Fliegenschwärmen[3]. Auf die Fürbitte Moses weicht die Plage, aber der Pharao bleibt verstockt. Auch hier sind eine Reihe von Lichtern dem ursprünglichen Bilde aufgesetzt worden. Wieder wird das Aufhören der Plage für den folgenden Tag angekündigt[4]; nach demselben Prinzip wird jetzt auch der Termin für das Eintreten des Wunders genau bestimmt, um den naheliegenden Einwand abzuwehren, die Vermehrung der Bremsen sei eine natürliche Erscheinung der Jahreszeit[5]. Neu hinzugefügt ist ferner der Unterschied, der zwischen Ägypten und Gosen gemacht wird: die Ägypter werden bestraft, die Hebräer aber bleiben verschont[6]. Durch

und er ließ die Israeliten nicht ziehen", also ebenfalls kein Zugeständnis); hinter 8,28 gehören 8,21–22 (vollständig erhalten); hinter 9,7 gehören 8,23–24a (Die Einleitung ist etwa so zu ergänzen: „Da ließ der Pharao den Mose [und Aaron] rufen und sprach zu ihm: Wohin wollt ihr ziehen?" In 24b ist dann etwa zu lesen: „Da ließ der Pharao den Mose [und Aaron] rufen und sprach zu ihnen: Legt Fürbitte für mich ein, so will ich die Israeliten ziehen lassen" usw.); hinter 9,34 (wo „er und seine Höflinge" zu streichen ist) gehören 10,7–11; 10,24–26 endlich stehen an der richtigen Stelle hinter 10,19. Auch trotz dieser Umstellungen bleiben kleine stilistische Unebenheiten, die bestätigen, daß die Zugeständnisse einer anderen Rezension entstammen.

[1]) 8,5 b. 7. [2]) Jes. 7,18; 18,1.

[3]) Vgl. Dillmann-Ryssel[3] S. 91 f. [4]) 8,25 („morgen").

[5]) 8,19b. Trotzdem haben die modernen Exegeten nicht unterlassen, auch aus dieser Plage Schlüsse auf die Zeit des Auszuges zu ziehen.

[6]) 8,18.19a. Die Korrektur von פרת in פלת scheint mir immer noch am plausibelsten, obgleich die beiden Verse dann wohl als Varianten aufzufassen sind.

die Plagen gezwungen, ist der Pharao diesmal bereit, den Hebräern Urlaub für ein Opferfest zu geben, aber nur dann, wenn sie es im Lande feiern wollen. Mose lehnt dies Zugeständnis als ungenügend ab mit dem Hinweis — nicht auf die Wohnung Jahves in der Wüste, wie man erwarten könnte, sondern — auf den Fanatismus der Ägypter, denen das Opfer für Jahve ein Greuel sein würde[1], ein kulturgeschichtlich sehr interessantes Blitzlicht!

Die vierte Plage ist die Viehpest, die für Ägypten in keiner Weise charakteristisch ist. Eine Fürbitte fehlt hier, vielleicht zufällig, weil sie vom Redaktor gestrichen worden ist[2], vielleicht absichtlich, weil alles Vieh der Ägypter durch die Hand Jahves sofort getötet wird. An Zusätzen begegnen uns hier wieder die Ankündigung der Plage für den nächsten Tag und die Unterscheidung zwischen Ägypten und Gosen[3]; neu ist der Zug, daß der Pharao sich durch Boten von dem Eintreten des Wunders überzeugt. Diesmal erlaubt der König den Hebräern, in die Wüste zu ziehen, aber keine drei Tagereisen weit.

Als fünfte Plage geht ein gewaltiges Gewitter mit Hagelschlag nieder. Wirkliche Naturereignisse werden ins Märchenhafte übertrieben: Ein Unwetter, wie es seit Urzeit nie gewesen ist, zerschmettert alle Kräuter und Bäume des Feldes; erst auf die Fürbitte des Mose nimmt es ein Ende. Wieder wird dem Pharao von einem späteren Erzähler

---

[1]) An bestimmte Opfer ist schwerlich zu denken, sondern an die Abneigung der Ägypter gegen die Fremden überhaupt (vgl. Gen. 43,32; 46,34), die sich später in der Zerstörung des Jahu-Tempels zu Elephantine äußerte. Vgl. dazu die Ausführungen bei Ed. Meyer: Der Papyrusfund von Elephantine. Leipzig 1912. S. 88f.

[2]) Da vor 8,23f. (die hinter 9,7 gehören) jedenfalls ausgefallen ist, daß Pharao den Mose rufen läßt und ihn nach dem Ziel der Reise fragt, so könnte man auch eine Fürbitte ergänzen. Mose müßte dann annehmen, daß die Viehpest allmählich ihre Opfer fordert, und daß ihr nach gewisser Zeit Einhalt geboten würde; aber das ist immerhin unwahrscheinlich, da nach 10,6 „alles Vieh" der Ägypter starb.

[3]) Ed. Meyer: Israeliten S. 29 meint, daß die Hebräer hier mitten unter den Ägyptern gedacht seien, ein Schluß, der mir nicht berechtigt erscheint. Die Vorstellung wird vielmehr dieselbe sein wie 8,18; 9,26 u. a. Überdies muß der Pharao Boten schicken; das ist doch nur dann begreiflich, wenn die Hebräer in einiger Entfernung, also in Gosen, wohnen. Aber man darf solche Einzelheiten nicht allzu sehr pressen. Wie soll man sich die fortwährenden Verhandlungen Moses mit dem Könige denken, obwohl doch im Allgemeinen eine Trennung zwischen Ägyptern und Hebräern vorausgesetzt wird?

eine Frist bestimmt, innerhalb deren er sich eines Besseren besinnen oder sich auf das neue Wunder vorbereiten kann; diesmal sind es genau vierundzwanzig Stunden[1]. Auch der Termin für das Aufhören der Plage ist etwas variiert; denn als solcher gilt nicht, wie sonst, der nächste Tag, sondern das Gebet, das Mose sofort nach dem Verlassen der Stadt an Jahve richtet[2]. Ausdrücklich wird wiederum hinzugefügt, daß Gosen vom Hagel verschont bleibt. Abweichend von dem bisherigen Schema wird das Zugeständnis des Pharao diesmal durch seine Höflinge veranlaßt, die jetzt zur Nachgiebigkeit raten und ihm vorschlagen, wenigstens die Männer ziehen zu lassen. Der Pharao folgt diesem Plane, obwohl Mose mehr fordert; ja der König rechtfertigt sein Verhalten mit bewundernswerter Logik. Wenn die Hebräer wirklich nur den Wunsch hätten, Jahve zu opfern, wie sie behaupten, dann müßte es vollständig genügen, die Männer zu beurlauben. Um zu opfern oder um Jahve zufrieden zu stellen, seien die Frauen und Kinder nicht notwendig. Da aber Mose auf sie nicht verzichten will, so schließt der Pharao nicht mit Unrecht, daß die Hebräer Böses im Schilde führen und zu fliehen beabsichtigen; eben deshalb will er Frauen und Kinder als Pfand behalten. Im schneidenden Gegensatz zu dieser Szene, die mit volkstümlicher Kunst erzählt ist, steht der Zusatz[3], der aus gelehrter Reflexion stammt: Durch den Hagel wurden nur Flachs und Gerste vernichtet, weil sie bereits blühten, während Weizen und Spelt verschont blieben, da sie erst später wachsen. Diese Glosse wurde hinzugefügt, damit bei der nächsten Plage die Heuschrecken etwas zu fressen haben.

Ein merkwürdiger Einschlag, der sich in den Rahmen der bisherigen Sage nicht fügt, findet sich im Eingang der Erzählung[4]: Jahve läßt den Pharao auffordern, alle Menschen und alles Vieh in die Häuser zu bringen, um sie vor dem schweren Hagel zu retten; wer das

---

[1]) 9,18 („morgen um diese Zeit").

[2]) 9,29.33. Der Erzähler hat nur die Absicht, zu variieren. Man darf nicht fragen, ob es einen heiligen Platz vor der Stadt gibt, oder gar annehmen, daß der Mensch beim Beten mit seinem Gott allein sein müsse. Bei einer Steigerung könnte man erwarten, daß die Plage das letzte Mal auf der Stelle aufhört, indem Mose in Gegenwart des Pharao oder sofort nach dem Verlassen des Palastes seine Hände zum Himmel hebt.

[3]) 9,31 f. Ein Zusatz sind die Worte auch deshalb, weil sie an falscher Stelle stehen und den Zusammenhang unterbrechen. Welche Zeit des Auszugs die ursprüngliche Erzählung voraussetzt, kann man dieser späteren Glosse natürlich auch nicht entnehmen.

[4]) 9,19–21.

Wort Jahves beachtete, schützte seine Knechte und Tiere, wer sich nicht darum kümmerte, lieferte sie dem Tode aus. Auffällig ist zunächst, daß die Ägypter noch Vieh besitzen, nachdem in der vorigen Plage alles Vieh durch die Pest hinweggerafft war. Immerhin ließe sich diese Schwierigkeit durch den Hinweis auf die Sorglosigkeit der Sagenerzähler beseitigen. Bedenklicher und schlechterdings unerklärlich ist die plötzliche Großmut Jahves, der das auf dem Felde befindliche Vieh vor dem Unwetter bewahren will, nachdem er zuvor mit der Pest schonungslos gegen die Tiere gewütet hat. Bei einer Plage, die das ganze Land trifft, könnten ferner nicht alle Beteiligten innerhalb 24 Stunden gewarnt werden; doch sind die Voraussetzungen der Sage oft anders als die des wirklichen Lebens. Beachtenswert aber ist die Tatsache, daß hier der Aufbau der Erzählung empfindlich gestört wird, wenn Menschen zugrunde gehen, während bei der folgenden Heuschreckenplage nur Kräuter und Bäume vernichtet werden. Die vorliegenden Verse geben nur dann einen Sinn, wenn es sich ursprünglich um ein Schauwunder handelt, bei dem keine Strafe der Ägypter beabsichtigt ist und das sich überdies auf eine bestimmte kleine Lokalität beschränkt. Da hiervon in dem jetzigen Zusammenhange keine Rede sein kann, müssen sie als ein Fremdkörper ausgeschieden werden[1].

Die sechste Plage bilden die Heuschrecken, die Jahve durch einen Ostwind heraufführt. Schwärme von Heuschrecken gefährden überall im vorderen Orient, in Ägypten nicht mehr als anderswo, das Grün der Getreidefelder und Bäume. Sie kommen in Palästina gewöhnlich mit dem (Süd-)Ostwind, in Ägypten dagegen mit dem (Süd-)Westwind; hier haben also palästinische Erfahrungen auf die Sage eingewirkt. Was der Hagel übriggelassen hat, fressen die Heuschrecken, die so zahlreich erscheinen, wie es nie zuvor war und wie es nie wieder sein wird. Auf die Fürbitte des Mose verwandelt Jahve den Ostwind in einen Westwind und wirft die Heuschrecken ins Meer. Die Plage wird wiederum angekündigt für den folgenden Tag[2], dagegen fehlt jede genauere Angabe, wann sie aufhörte. Man darf vermuten, daß der Erzähler, der dies Motiv hinzufügte, hier auf ein „sofort" besonderen Nachdruck legte[3]: Sofort nachdem Mose den Palast verlassen hatte, betete er zu Jahve und beseitigte damit die Plage. Der Pharao er-

[1]) Die Erklärung von Baentsch S. 75, durch 9,19ff. solle die Verstocktheit Pharaos ins hellste Licht gesetzt werden, befriedigt nicht. [2]) 10,4.

[3]) Dafür spricht nicht nur die Steigerung gegenüber der vorigen Angabe (vgl. o. S. 73 Anm. 2), sondern auch die in v. 16 betonte „Eile".

laubt jetzt, die Familien[1] mitzunehmen, will aber die Schafe und Rinder zurückbehalten. Dies letzte Zugeständnis zu machen, weigert er sich hartnäckig. Mose erklärt, daß die Tiere und zwar alle Tiere notwendig seien, da man nicht wisse, wieviele Opfer Jahve beanspruche. Ein anderer Erzähler fand diesen Schluß zu sanft und ließ den Mose viel energischer auftreten[2]: Mose verkündet hier dem Pharao, er werde nicht nur die Tiere der Hebräer freigeben, sondern sogar noch von seiner eigenen Herde dazu schenken, um die Israeliten loszuwerden und Jahve zu versöhnen. Über diese Zumutung ist der König so empört, daß er den Mose mit dem Tode droht, falls er ihm noch einmal vor die Augen komme. Darauf entfernt sich Mose in loderndem Zorn. Dieser zweite Schluß ist auszuscheiden, da er mit der Fortsetzung nicht im Einklang steht; denn einerseits wird die Voraussage des Mose nicht erfüllt, und andererseits erscheint Mose doch wieder vor dem Pharao[3].

Die Zusammenfassung lehrt, daß der Jahvist in seiner ältesten Form, soweit sie erkennbar ist, überall Plagen voraussetzt, die über ganz Ägypten verhängt werden. Wenn auch die Wirklichkeit ins Phantastische gesteigert wird, so knüpft doch die Schilderung an Naturereignisse an. Das Märchenhafte zeigt sich in dem plötzlichen Eintreten und Aufhören, in der schnellen und ununterbrochenen Aufeinanderfolge und in übertriebenen Einzelheiten der Plagen. Aber der Charakter des Wunders ist nur zart angedeutet; wenn man die Hyperbeln entfernt, die man der volkstümlichen Erzählungskunst zuschreiben darf, so könnte man fast glauben, eine Beschreibung wirklicher Vorgänge vor sich zu haben. Die Zurückführung der Plagen auf die Gottheit entspricht dem religiösen Empfinden der Hebräer. Die Art, wie Jahve in die Natur eingreift, wird im allgemeinen keusch verhüllt; ja manchmal scheint es, als sollte das Wunder rationalisiert werden. So wird die Verwandlung des Nil in Stinkwasser durch das Sterben der Fische erklärt; so ist das Schwärmen der Heuschrecken mit einem Ostwind und ihr Verschwinden mit einem Westwind verbunden; so ist der Hagel die Folge eines Gewitters. Obwohl Jahve selbst als die Ursache der Plagen genannt wird, ist doch die Kausalität der Erscheinungen in be-

[1]) Die Frauen, Töchter und Greise sind natürlich zu den „Kindern" zu ergänzen.

[2]) Dazu gehören 10,25.26a (bis עמנו).28.29; 11,8c. Dann bleiben für die andere Version 10,24.26b.

[3]) Vgl. 12,31 und die unmittelbare Fortsetzung in 11,4.

schränktem Umfange gewahrt. Allerdings gilt dies nur teilweise; woher die Bremsen und die Viehpest stammen, wird nicht gesagt, sie sind einfach da als Zeichen der göttlichen Allmacht. Im allgemeinen ist jedenfalls für die älteste Rezension des Jahvisten bezeichnend, daß sie der nüchternen Wirklichkeit näher steht als der Wunderwelt des Märchens.

Ganz mythologisch ist nur die Einleitung zur ersten Plage: Jahve schlägt persönlich das Wasser mit seinem Zauberstab[1], sodaß die Fische getötet werden. Bei der Froschplage erinnert zwar der Ausdruck „schlagen" noch an diesen Stab, aber schließlich ist für die Hebräer jede Plage und jede Krankheit ein „Schlag", der von dem Stabe oder von der Hand Jahves herrührt[2]. Das Bild ist später völlig verblaßt und wird kaum noch in der ursprünglichen Sinnlichkeit empfunden worden sein. Aber hier kann man zweifeln, weil die mythologische Szene unmittelbar vorhergeht, die der Redewendung genau entspricht. In derselben Rolle des Zauberers, die Jahve bei der ersten Plage spielt, tritt er noch einmal inmitten des Hagelunwetters auf[3]: Wenn er Knechte und Tiere vorher zu retten befiehlt, so handelt es sich eben nicht um eine Plage, sondern um ein einfaches Schauwunder, das die Größe seiner Zaubermacht illustrieren soll. Obwohl diese Verse in dem jetzigen Zusammenhange einen Fremdkörper bilden, wird man doch kein Recht haben, sie einer späteren Redaktion zuzuweisen; denn sie sind aus der Entwicklungsgeschichte des Jahvisten nicht organisch hervorgegangen und als ein jüngerer Nachtrieb ebensowenig begreiflich, wie die vorhin beschriebene mythologische Darstellung der Gottheit[4]. In beiden Fällen liegen entweder Überbleibsel aus einer älteren Stufe der Sage oder Einwirkungen aus einer andersartigen Auffassung der Plagen vor.

Sehen wir von diesen Unstimmigkeiten ab, so läßt sich das Wachstum der Erzählung aus der vorhandenen Überlieferung noch deutlich erkennen. Ursprünglich wurden nur die einzelnen Plagen aneinander gereiht, die sich Schlag auf Schlag folgten, ohne den verstockten Sinn

[1]) Eine Parallele dazu hat wahrscheinlich in dem Quellwunder von Meriba gestanden, vgl. § 10 B.

[2]) Vgl. außer den allgemeinen Ausdrücken für „Plage" noch 9,3 („die Hand Jahves"). [3]) 9,19–21.

[4]) Mit der Vergröberung des Wunders, von der unten als von einer jüngeren Zutat die Rede ist, läßt sich diese mythologische Darstellung nicht verbinden, weil sie ganz anderer Art ist; während die Gottheit im Laufe der Zeit immer mehr spiritualisiert wird, sodaß ein Wort von ihr genügt, werden die Wirkungen ihrer Allmacht immer stärker materialisiert, um die Erhabenheit Jahves zu steigern. Weiteres vgl. u.

des Pharao brechen zu können. Jeder Abschnitt erstreckt sich über wenige Zeilen und war in drei kurze Teile gegliedert: in die Ankündigung, die Beschreibung und die Erfolglosigkeit der Plage. Allmählich wurden die Einheiten länger, namentlich beim zweiten Teil, indem die Schilderung der Plagen immer detaillierter wurde[1]. Da die Abwechslung ergötzt, so suchte man auch sonst zu variieren, doch ist dies merkwürdiger Weise bei der Ankündigung nur ganz vereinzelt geschehen. Mose, der in nächtlichem Gebet mit der Gottheit verkehrt, tritt in der Regel des Morgens früh vor den Pharao; nur das erste Mal[2] wird eine bestimmte Situation angegeben: als der König den Palast verläßt, um an den Nil zu gehen. Während die Plage überall sonst von der Gottheit angekündigt wird, ist ihre Vorhersage einmal, falls der Text in Ordnung ist, dem Mose in den Mund gelegt worden[3].

Die Zahl der Plagen betrug von Anfang an sechs; ihren Abschluß bildete als siebentes Stück die entscheidende Katastrophe: die Tötung der Erstgeburt. Grade die Siebenzahl ist bei hebräischen Erzählern und Dichtern ein beliebtes Stilmittel[4]. Eine Steigerung der Plagen ist bei dem gegenwärtigen Text nicht erkennbar, doch scheint eine Verdunklung eingetreten zu sein vor allem dadurch, daß von vornherein die Menschen in Mitleidenschaft gezogen werden. Das Ursprüngliche läßt sich noch erschließen, wenn man die verschiedenen Plagen ohne Rücksicht auf die Einzelschilderung zusammenstellt. Dann ergibt sich ohne weiteres, daß je zwei als Paar zusammengehören dem Gesetz der Verdopplung entsprechend, das sich auch sonst in der hebräischen Literatur beobachten läßt[5]: Fischsterben[6] und Frösche; Bremsen und Viehpest; Hagel und Heuschrecken[7]. Das erste Paar könnte man als Wasserplage, das zweite als Viehplage, das dritte als Pflanzenplage zusammenfassen. Nachdem zuvor Wasser, Vieh und Pflanzen geschädigt

[1]) Vgl. im folgenden zahlreiche Belege dafür, namentlich zum Fischsterben, zu den Fröschen und zum Hagel. [2]) Vgl. 7,15 (und die Glosse 8,16).

[3]) Vgl. 10,3ff. [4]) Vgl. Teil II.

[5]) Vgl. Teil II. Die „Dubletten" sind also keineswegs zu streichen, wie Ed. Meyer: Israeliten S. 28f. vorschlägt, sondern gehören zu dem notwendigen Aufbau der Erzählung.

[6]) Von hier aus bestätigt sich, daß der Jahvist die Verwandlung des Wassers in Blut nicht gut erzählt haben kann, da sie in diesen Aufbau nicht hineinpassen würde.

[7]) Mit Unrecht nimmt daher Ed. Meyer: Israeliten S. 28 daran Anstoß, daß die Heuschrecken fressen, was der Hagel übrig gelassen hat, als würde der Effekt des Ganzen dadurch gestört.

worden sind, würde zuletzt als wirkungsvoller Abschluß mit der Tötung der Erstgeburt der Angriff auf die Menschen erfolgen. Aber auch innerhalb jedes Paares wird die jeweilig an zweiter Stelle stehende Plage ursprünglich eine Steigerung gegenüber der ersten bedeutet haben. Zuerst wird den Ägyptern das Wasser entzogen; ist das Nilwasser schon durch die toten Fische verunreinigt, so wird es durch die vielen Frösche vollends zum Ekel[1]. Zweitens wird das Vieh genommen; schlimmer als die Bremsen, die zunächst die Tiere stechen, wütet die Pest[2]. Drittens werden die Pflanzen vernichtet; was der Hagel übrig gelassen hat, fressen die Heuschrecken. Diese sechs Plagen erreichen ursprünglich nichts; erst als den Ägyptern die Kinder zu sterben beginnen, läßt der Pharao die Hebräer ziehen.

Dieser ältesten Rezension, die man sich ganz kurz denken muß und die eben darum bei aller Einfachheit der Schönheit nicht entbehrt haben wird, hat ein kongenialer Erzähler das Motiv der Zugeständnisse hinzugefügt. Ihm kam der letzte Erfolg zu schnell; man liebte es, den Reiz der Verlangsamung auszukosten, und er reihte darum eine kleine Errungenschaft an die andere, um das Ziel allmählich zu erklimmen. Das von ihm verwendete Prinzip ist dasselbe, das den Plagen zugrunde liegt: das leise Anschwellen vom Piano zum Fortissimo. Die sechs- oder siebenmalige Wiederholung ist zwar hier wie dort für modernen Geschmack zu viel, um auf die Dauer zu fesseln, aber der Orientale und der primitive Mensch überhaupt empfindet ganz anders[3]; je öfter etwas

[1]) Als der ursprüngliche Text sind darum nur die ersten Worte in 7,28 zu betrachten: „Der Nil soll wimmeln von Fröschen." Durch die folgende Ausmalung wird der Akzent auf Nebensachen verschoben.

[2]) Beim Jahwisten fehlt gegenwärtig der Angriff der Bremsen auf das Vieh völlig, obwohl doch bekanntlich die Tiere besonders darunter leiden; hier ist demnach die stärkste Verdunklung eingetreten. Der PK hat aber zum Teil noch das Ursprüngliche bewahrt, vgl. 8,13f.

[3]) Über die Psychologie der Wiederholung müßte einmal ein besonderes Buch geschrieben werden, da die Fülle des Stoffs und der Gesichtspunkte kaum übersehbar ist. Auf diesem ästhetischen Reiz beruht im letzten Grunde die hebräische Poesie (die Wiederholung der Gedanken im Rhythmus der Verse), die Verwendung der „Zahlensymbolik" in der Literatur, der Rausch der Musik und des Tanzes usw. In einem Volkstheater zu Kairo wurde dargestellt, wie zwei Tischlergesellen sich in die schöne Tochter des Meisters verlieben. Die ganze Pointe des Stückes bestand nur darin, daß die Liebenden überrascht wurden, das erste Mal durch die vordere, das zweite Mal durch die hintere, das dritte Mal durch die seitliche Tür, das vierte Mal von oben, das fünfte Mal von unten usw.

wiederholt wird, um so schöner erscheint es ihm, und jede kleine Variante, mag sie noch so unbedeutend sein, ergötzt ihn. In der vorliegenden Sage ist, wenn man die ursprüngliche Ordnung der Verse wiederherstellt, die Abwechslung mit großem Geschick durchgeführt. Da sich die Ägypter gegen die erste Plage zu schützen wissen, so braucht der Pharao nichts zu versprechen. Die folgenden Plagen sind wirksamer; um sich von ihnen zu befreien, erklärt sich der König bereit, die Hebräer ziehen zu lassen. Aber sobald die Not vorüber ist, kann er sich nicht entschließen, sein Wort zu halten. Nach der zweiten Plage nimmt er, wie es scheint, sein Zugeständnis einfach zurück; nach den übrigen Plagen sieht er sich gezwungen, seine Pflöcke allmählich immer weiter zurückzustecken. Die dritte Plage ringt ihm die Erlaubnis ab, zu opfern, aber nicht außerhalb des Landes. Mose begründet seine Ablehnung einleuchtend mit dem Fanatismus der Ägypter, worauf der König nichts erwidert. Die vierte Plage hat den Erfolg, daß die Hebräer in der Wüste opfern dürfen, aber nur am äußersten Rande. Auch damit ist Mose nicht zufrieden; die Israeliten müßten drei Tagereisen weit in die Wüste gehen und dort opfern, wo ihnen Jahve gebieten werde. Den Sinai darf er natürlich nicht nennen, da er dann ja dem Pharao das Ziel der Reise verraten würde. Nach der fünften Plage gestattet der König den Männern zu ziehen, alle übrigen Hebräer aber sollen als Geiseln zurückbleiben. Mose will davon nichts wissen, weil bei dem geplanten Opferfest alle Volksgenossen zugegen sein müßten; der Pharao errät den wirklichen Grund und führt Mose durch seine eigenen Worte ad absurdum, aber das hilft ihm nichts. Nach der sechsten Plage gibt er die Frauen und Kinder frei, nur die Rinder und Schafe will er als Pfand zurückhalten; sie sind das kostbarste Gut der Hebräer und grade darum will er auf sie am wenigsten verzichten. Aber eben damit reizt er den Zorn Jahves aufs höchste, denn grade die Tiere braucht man am notwendigsten, wie Mose erklärt, zu dem von Jahve begehrten Opfer. So hat der Erzähler diesen Trumpf bis zuletzt aufgespart und damit die höchste Spannung erzielt. Jetzt erwartet der Hörer einen furchtbaren Schlag Jahves, der allem Feilschen ein Ende macht. Allein schon die vorhergehenden Zugeständnisse sind planvoll geordnet; auch hier gehören zwei zu einer Einheit zusammen genau so wie bei den Plagen: Das erste Paar der Plagen hat negativen Erfolg; beim zweiten Paar dreht sich die Verhandlung zwischen Pharao und Mose um den Ort des Opfers und beim dritten Paar um die Teilnehmer an dem Feste. Eine kleine Abwechslung hat der Er-

zähler[1] noch hineingebracht, indem er einmal das neue Anerbieten zunächst von den Höflingen und dann erst vom Pharao ausgehen läßt.

Damit hat die Sage ihre schönste Form erreicht. Was später noch hinzugefügt worden ist, hat im allgemeinen nur zu ihrer Entstellung beigetragen. Für die weitere Entwicklung ist das Erwachen der Reflexion von großer Bedeutung geworden. Schon früh wird man die Frage aufgeworfen haben, wie die Plage wieder verschwand. Die Antwort darauf liefert das Motiv der Fürbitte. Auch hier versuchte man zu variieren: Das erste Mal helfen sich die Ägypter selbst, infolgedessen ist eine Fürbitte nicht nötig. Aber schon das zweite Mal ist der Pharao mit seiner Weisheit zu Ende und muß sich darum an Mose wenden. So illustriert dies Motiv die Macht Moses gegenüber der Ohnmacht Pharaos. Dies wiederholt sich nach jeder Plage[2]; nur die beiden letzten Male fügt der König das Bekenntnis der Schuld hinzu[3], wovon vorher nicht die Rede ist. Am Anfang und am Schluß der Plagen ist demnach eine Steigerung nachweisbar, während sie bei dem mittleren Paar, wenigstens im gegenwärtigen Texte, fehlt.

Der Reflexion entstammt ferner die allerdings nur einmal vorhandene Angabe über die Dauer der Plage[4]; man hat also später den Versuch gemacht, sich die ursprünglich völlig sagenhaften Vorgänge[5] möglichst realistisch vorzustellen. Eine weitere Reflexion zeigt sich in der ausdrücklichen Bemerkung über einzelne Frösche, die im Nil erhalten bleiben[6]; woher sollten sonst, meint der Erzähler, die vielen Frösche kommen, die noch heute dort leben? Wie unbefangen die ursprüngliche Sage sich ausdrückte, lehren manche Sätze[7]. Ein Anderer fragte, was die Heuschrecken noch an Grün auf dem Felde zu fressen fanden, nachdem der Hagel alles zerschlagen hatte, und fügte darum

---

[1]) 10,7 ff. Es ist natürlich sehr wohl möglich, daß ein Späterer dies Licht aufgesetzt hat.

[2]) Mit Ausnahme der vierten Plage; vgl. dazu o. S. 72.

[3]) 9,27; 10,16.

[4]) 7,25. Die erste Plage dauert sieben Tage. Wenn man nach dem Prinzip der Abwechslung, das jedenfalls für die Erzählung charakteristisch ist, eine Vermutung wagen darf, so hat man vielleicht einmal erzählt, daß die zweite Plage 6, die dritte 5, die vierte 4 Tage usw. dauerte; vgl. 10,22 E.

[5]) Den Beweis dafür vgl. u. [6]) 8,5 b. 7.

[7]) Vgl. z. B. 7,21: „Da starben die Fische im Nil"; daß später wieder Fische im Nil leben, versteht sich von selbst. 8,27: Jahve entfernte die Bremsen, „daß auch nicht eine einzige übrig blieb." 9,25: Der Hagel erschlägt „alle" Kräuter des Feldes, und doch haben nachher die Heuschrecken zu fressen.

hinzu, daß Weizen und Spelt unterdessen aufgegangen seien[1]. Während nach der ältesten Fassung die Verschonung der Hebräer selbstverständlich war, da ja die Plagen über die Ägypter verhängt wurden, berichtete eine jüngere Erzählung von dem Unterschied, den Jahve zwischen Ägypten und Gosen machte[2]; und wieder ein anderer verfiel auf den merkwürdigen, mit einer Sage unverträglichen[3] Gedanken, den Pharao Boten senden zu lassen, um sich von dem Wunder zu überzeugen. Diese Reflexionen sind ein Zeichen dafür, daß die Unmittelbarkeit der Sagenschöpfung verloren gegangen ist und dem Epigonentum Platz gemacht hat. Die einzelnen Züge stören in der vorliegenden Geschichte um so mehr, als sie bald hier bald dort hinzugefügt worden sind. Es fehlt die systematische Überarbeitung einer verständnisvollen Redaktion.

Auf die Entwicklung der Sage hat auch der Trieb Einfluß gehabt, das Wunder zu vergrößern und gegen Anfechtungen sicher zu stellen. Damit an dem Eingreifen Gottes kein Zweifel sein kann, hat man die Termine für das Eintreten und Aufhören der Plagen im voraus angegeben. Der Beginn wird in der Regel am Tage vorher angekündigt[4], vielleicht auch zu dem Zweck, dem Pharao zur Sinnesänderung Zeit zu lassen. Das Ende der Plagen wechselt nach Person und Datum: Das erste Mal darf der Zeitpunkt vom König selbst festgesetzt werden, die übrigen Male tut es Mose auf eigene Faust. Bald fehlt ein bestimmter Termin, bald gilt der nächste Tag, bald das Gebet außerhalb der Stadt als solcher[5]. Eine planvolle Anlage ist jetzt nicht mehr zu erkennen, obwohl sie einst vielleicht vorhanden war. Die Sammler, die diese Sage aufzeichneten, haben durch die Unregelmäßigkeit in den Zeitangaben, durch die überall verstreuten Reflexionen und durch die schlechte Anordnung der Zugeständnisse den Text fast unlesbar gemacht, wenigstens für den ästhetisch geschulten Geist, wenn auch ein frommer Sinn über alle diese Schwierigkeiten hinwegsieht.

Trotz der Anlehnung der Schilderung an wirkliche Naturereignisse fehlt der Erzählung jeder historische Hintergrund, wie sich

[1]) 9,31 f. Bekanntlich lieben die Heuschrecken grade das junge, eben aufgegangene Grün besonders; vgl. Alois Musil: Arabia Petraea Bd. III S. 21.

[2]) 8,18; 9,4; 9,26.

[3]) Für die Sage sind die Wunder selbstverständlich.

[4]) 8,19; 9,5; 10,4. In 9,18 sind es genau 24 Stunden, doch scheint das nur Zufall zu sein, da weitere Varianten fehlen.

[5]) Vgl. 8,5.25 (9,1–7 fehlt ein Datum); 9,29; 10,8.

schon jetzt zeigen läßt und was später durch andere Gründe bestätigt wird. Die Plagen sind keine selbständige Einzel-Erzählung, sondern bilden einen kleinen Abschnitt innerhalb einer größeren Komposition, die nur als Ganzes gewürdigt werden sollte, die aber der Übersichtlichkeit wegen von uns in besondere Teile zerlegt worden ist. Zu ihr gehören nicht nur die Fron und Berufung des Mose als Einleitung, sondern vor allem die Tötung der Erstgeburt und der Auszug als Fortsetzung; denn diesem Ziele streben die Plagen zu, ja um seinetwillen sind sie überhaupt erfunden worden. Sie haben einen ausschließlich ästhetischen Zweck und sollen nur den Höhepunkt vorbereiten, indem sie allmählich zu ihm hinaufführen. Dies Stilmittel, das uns auch aus der babylonischen Literatur bekannt ist[1], war bei den Hebräern sehr beliebt[2]. Wenn eine Plage der andern Schlag auf Schlag folgt, wenn den Ägyptern systematisch erst das Wasser, dann das Vieh und endlich die Pflanzen genommen werden, und wenn jedesmal zwei Plagen, eine immer stärker als die andere, zu einer Einheit verbunden sind, so ist eine künstlerische Stilisierung doch wohl unverkennbar. Der ästhetische Charakter der Sage wird noch deutlicher, sobald man das kunstvolle Motiv der Zugeständnisse mit in Erwägung zieht, das noch Niemand auf einen geschichtlichen Kern zurückzuführen versucht hat. So wenig dies hier geschieht, so wenig sollte man es bei den Plagen tun. Die Annahme, „daß in jener Zeit vor Israels Befreiung Land und Leute Ägyptens von allerlei widrigen Naturereignissen heimgesucht wurden[3]", ist rationalistische Willkür, die der Eigenart der vorliegenden Sage nicht gerecht wird[4].

Die sechsfache Folge der Plagen dient dem Erzähler zunächst als Mittel, die Spannung seiner Hörer aufs höchste zu steigern. Immer aufs neue zucken die Schläge Jahves, immer schärfer werden seine Strafen, und mit verhaltenem Atem lauschen wir, ob der Pharao nicht endlich Vernunft annehmen wird. Schon raten seine Höflinge zur

[1]) In einer Rezension der Sintflutsage; vgl. Ungnad-Greßmann: Das Gilgamesch-Epos S. 69, Anhang 3; S. 209ff.

[2]) Vgl. Amos 1,2ff.; 4,6–12; Jes. 9,7–10,4 (5,25–30) und dazu Gunkel: Forschungen I S. 54; Greßmann: Eschatologie S. 168ff.

[3]) Dillmann-Ryssel[3] S. 77.

[4]) Es scheint mir auch methodisch verkehrt, wenn Ed. Meyer: Israeliten S. 30 vermutet, der ursprüngliche Erzähler hätte sich auf eine einzige Plage (warum gerade die Heuschrecken?) beschränkt. Die Analyse des Historikers darf nur von der Tötung der Erstgeburt ausgehen als dem „sagenhaften Urkern."

Nachgiebigkeit, aber er selbst bleibt verstockt. Furchtbar wütet die Gottheit gegen alles, was den Ägyptern gehört, wie entsetzlich wird die Katastrophe sein, die der König in seinem Starrsinn heraufbeschwört! So werden wir langsam auf die Tötung der Erstgeburt vorbereitet. Die Sage ist aber zugleich tief religiös und verherrlicht die Größe Jahves, bei dessen gewaltigen Taten das Herz der Israeliten jauchzt. Mitleid kann der Pharao nicht beanspruchen, so wenig wie die Ägypter, die mit ihm haften. Die Forderung Jahves, sein Volk zum Opferfest zu entlassen, hat er mit unerträglicher Fron beantwortet; da er nicht hören will, so muß er fühlen. Insofern ist der Erzähler besonders geschickt verfahren, als er die Plagen-Motive der Wirklichkeit abgelauscht hat; im allgemeinen verrät das Gemälde sogar ägyptisches Kolorit, da einzelne Plagen spezifisch ägyptisch sind wie das Fischsterben, die Frösche und die Bremsen. Palästinisch ist nur der Wind, der die Heuschrecken bringt und sie wieder vertreibt. Um das psychologische Rätsel, wie die Verstockung des Pharao fast bis zur völligen Vernichtung Ägyptens begreiflich ist, kümmert sich die Sage nicht. Ihr kommt es vor allem darauf an, den Reiz der Situation so lange wie möglich zu genießen. —

Der Elohist ist nur unvollständig erhalten, hat aber, soweit er überliefert ist, in mancher Beziehung eine ältere Stufe bewahrt als der Jahvist. Schon die überaus kurze Fassung der einzelnen Plagen ist ein Kennzeichen höheren Alters. Die Dreiteilung der Abschnitte findet sich auch hier, obwohl in etwas veränderter Form. An letzter Stelle steht, wie gewöhnlich, die Notiz über die Erfolglosigkeit des Wunders; aber während es sonst heißt, daß der Pharao sich selbst verhärtete, wird hier der Ausdruck bevorzugt[1], Jahve habe den Sinn des Königs verstockt. Diese Redewendung ist wohl aus der Reflexion über das psychologisch unbegreifliche Verhalten des Pharao zu erklären; was bei seinem eigenen Willen unverständlich war, schien verständlich zu werden, sobald man es auf den Willen der Gottheit zurückführte, die durch seine Verstockung ihre Machtfülle offenbaren und zugleich den König noch tiefer demütigen wollte. Hier zeigen sich die ersten Spuren einer Theologie, die einerseits zwar die Gottheit zu einem allmächtigen Wesen erhöht, andererseits aber ihre sittlichen Qualitäten bedenklich erniedrigt. An zweiter Stelle steht, wie überall, die Schilderung der Plage; an erster jedoch nicht, wie beim Jahvisten, die Ankündigung an

[1]) Vgl. 10,20.27; anders 7,23; 9,35.

den Pharao, sondern einfach der Befehl Jahves an Mose, die Plage heraufzuzaubern. Denn hier ist nicht Jahve, sondern Mose der Wundertäter. Damit ist aber jene Änderung notwendig verbunden. Denn einer Nachricht bedarf der König nur dann, wenn die Gottheit der Urheber der Plagen ist, damit er weiß, woher sie stammen; werden die Wunder von Mose vor seinen Augen vollbracht, so braucht er keine Garantien[1]. Eine konkrete Situation wird allerdings nur das erste Mal geschildert, wo Mose den Pharao am Nilufer trifft und in seiner Gegenwart das Wasser in Blut verwandelt. Aber der König kehrt nach Hause zurück, ohne sich dies Wunder zu Herzen zu nehmen[2]. Zweifellos sind auch die anderen Zeichen wie beim Priesterkodex, mit dem sich der Elohist aufs nächste berührt, vor dem Pharao geschehen, und wenn dies jetzt nicht mehr deutlich ist, so muß eine Verdunklung des ursprünglichen Textes eingetreten sein.

Wenn die Zahl der Plagen vier beträgt, so wäre an sich nichts dagegen einzuwenden, da die Vierzahl auch sonst in der hebräischen „Zahlensymbolik" eine Rolle spielt[3]. Im übrigen aber ist kein Prinzip in der Anordnung und Auswahl erkennbar. Die erste Plage (Verwandlung des Wassers in Blut) wird über den Nil verhängt, die zweite (Hagel) über die Pflanzen[4], die dritte (Heuschrecken) wiederum über die Pflanzen und die letzte (Finsternis) über die Menschen. Die Hagel- und Heuschreckenplage entsprechen dem dritten Paar des Jahvisten und sind als Einheit aufzufassen. Ganz anderer Art sind aber das erste und vierte Zeichen. Die Verwandlung des Wassers in Blut ist zwar eine Parallele zu dem Stinkendwerden des Nil, doch fehlt hier die Hauptsache, worauf dort besonderes Gewicht gelegt wird: das Sterben der Fische, wie denn überhaupt von weiteren Folgen keine Rede ist. Es handelt sich offenbar gar nicht um eine „Plage", das Land zu strafen, sondern um ein bloßes Schauwunder, die Macht Moses zu zeigen, ähnlich dem Wunder Jesu, der Wasser in Wein verwandelt. Dasselbe gilt von der Finsternis, die ursprünglich ebenfalls eher als Schauwunder denn als Plage zu betrachten ist; geschädigt wird da-

[1]) Wellhausen: Komposition[3] S. 64.

[2]) In 7,23 ist natürlich גם zu streichen. [3]) Vgl. Teil II.

[4]) In 9,22.25 sind „Menschen und Tiere" späterer Zusatz (in V. 22 streicht man wohl am besten den ganzen zweiten Halbvers); bezeichnend ist, daß in V. 25 die „Kräuter" überhaupt nicht genannt werden, obwohl sie doch gewiß in erster Linie vom Hagel getroffen werden. Das einfache אשר בשדה genügt völlig und wäre dann nur von den Pflanzen zu verstehen; vgl. 10,15b.

durch Niemand, wenn auch die Dunkelheit Schrecken erregen mag. An jüngeren Zutaten findet sich hier eine Angabe über die Dauer der Plage und über den Unterschied zwischen Ägypten und Gosen, zwei typische Zusätze, die uns schon beim Jahvisten begegnet sind.

Der charakteristische Unterschied zwischen dem Elohisten und Jahvisten besteht in der Person des Wundertäters: dort war es überall Jahve, hier ist es überall Mose. Wenn man fragt, welche Darstellung die ältere sei, so muß die Antwort zu gunsten des Elohisten lauten, der Mose als Zauberer schildert. Sein Zaubermittel ist der Stab; der Zauber wird vollzogen durch Wort und Handlung. Die Handlung muß in irgendwelcher Weise auf den Gegenstand deuten, der bezaubert werden soll: Um den Nil zu beschwören, schlägt Mose mit dem Stab ins Wasser; um den Hagel herbeizurufen, streckt Mose den Stab gen Himmel; um die Heuschrecken herbeizulocken, weist er mit dem Stab nach der Wüste[1], denn die Heuschrecken kommen aus der Wüste; um die Finsternis zu bewirken, hebt er wiederum seinen Stab[2] zum Himmel, weil das Licht der Sonne verschwinden soll. Eine solche Beziehung herzustellen, gehört stets zu der vornehmsten Aufgabe des Zauberers[3]. Zu der Handlung gesellt sich das Wort, das sie erklärt und verstärkt. In der überlieferten Rezension fordert Jahve den Mose auf, das Wunder zu vollbringen, und der Erzähler mag gemeint haben, daß die Zauberwirkung von dem Wort der Gottheit ausgeht. Aber im letzten Grunde ist Jahve doch überflüssig. Der Jahvist ist noch einen Schritt weiter gegangen auf dem Wege, den der Elohist bereits eingeschlagen hat; er hat das Zauberhafte abgestreift, indem er Jahve für Mose einsetzte und die Handlung mit dem Zauberstabe beseitigte. In diesem Falle repräsentiert demnach der Elohist eine ältere Stufe als der Jahvist, dessen Darstellung im allgemeinen ein feineres religiöses Empfinden verrät. Bei der ersten Plage indessen, so darf man jetzt behaupten, hat auch der Jahvist noch altes, ja vielleicht das älteste Gut bewahrt: Wenn Jahve mit dem Zauberstabe erscheint und eigenhändig den Nil schlägt, so ist hier die Gottheit nach Art des Zauberers gedacht, genau so wie beim Elohisten Mose. Da diese hochmythologische Szene aber singulär ist, so mag sie zunächst außer Betracht bleiben.

Vom Zauberer ist das Wunder unzertrennlich; denn dadurch erst

[1]) So wird man 10,12 f. lesen müssen; überliefert ist: „über Ägypten".

[2]) So ist 10,22 zu lesen מטהו (statt ידו); vgl. 7,20; 9,23; 10,15.

[3]) Wer einen Menschen bezaubern will, muß dessen Haare, Nägel oder Bild haben usw.

legitimiert er sich. Das Wunder ist aber seinem innersten Wesen nach von einer Plage unterschieden; denn es ist wider die Natur, während die Plage nur wider die Regel ist. Darum werden Plagen auch dann von der Gottheit gesandt, wenn jede zauberhafte Vorstellung fehlt. Gewiß kann auch der Zauberer einmal eine Plage verursachen und die Gottheit ein Wunder verrichten, aber im allgemeinen ist Beides scharf getrennt. Für die vorliegende Sage ist nun charakteristisch, daß Wunder und Plagen mit einander vermischt sind. Wenn ein Topf mit Wasser in Blut verwandelt wird, so liegt ein Wunder vor; strömt aber der Nil plötzlich Blut statt Wasser und dauert das gar sieben Tage, so ist das Wunder zur Landplage geworden. Wenn sich plötzlich die Sonne verfinstert und dunkle Nacht am hellen Mittag eintritt, so ist das ein Wunder; erstreckt sich aber die Finsternis über ein ganzes Land und hält drei Tage lang an, so wird das Wunder zur Plage. Jetzt verstehen wir auch, warum man grade bei diesen beiden Zeichen die Zeitdauer hinzugefügt hat: weil sie die Eigenart des Wunders am meisten bewahrt haben! Bei einer Plage, wie z. B. bei der Viehpest, ist eine Zeitangabe unnötig; sobald das Vieh tot ist, hört die Plage selbstverständlich auf. Ebensowenig erwartet man beim Wunder zu hören, wie lange es gedauert habe. Die Zeitangaben sind demnach ein Beweis dafür, daß die Plagen ein Ersatz für die Wunder sind. So erscheinen auch unter diesem Gesichtspunkt der Zauberer und seine Wunder als das Ursprünglichere.

Es kommt noch ein dritter Grund hinzu. Wenn die Verwandlung des Wassers in Blut als das Wunder das ältere ist, dann müßte (beim Jahvisten) als Parallele die Verwandlung des Trinkwassers in Eiterwasser entsprechen. Das Sterben der Fische im Nil ist ein ganz sekundärer Zug, der höchstens der Anschaulichkeit wegen erwähnt sein könnte. Trotzdem wird grade diese Nebensache von den Exegeten zur Hauptsache gemacht und wahrscheinlich mit Recht; denn derjenige, der dies Motiv hinzufügte, wollte wohl eben dadurch das Wunder dem Charakter der folgenden Plagen mehr annähern. Auch der merkwürdige „Einschlag", der beim Hagelunwetter zu konstatieren war und mit seiner Umgebung im Widerspruch stand[1], läßt sich von hier aus als ein Überrest oder als eine Einwirkung der ursprünglichen Schauwunder-Ideen erklären: Jahve, oder vielmehr Mose, bezeugt seine Macht, indem er vor den Augen der erstaunten Ägypter aus heiterem Himmel

[1]) Vgl. o. S. 73, 76.

Hagelschlossen fallen und Blitze zucken läßt; vorher aber fordert er die Zuschauer auf, aus dem Zauberkreis zu treten und alles aus seinem Bannbereich zu entfernen. Wer das nicht tut und an die Zaubermacht des Mose nicht glaubt, muß dafür büßen. In diesem Fall lehrt grade der Tod einzelner Tiere oder Menschen unwiderleglich, daß man sich nicht durch Spuk hat täuschen lassen, sondern daß Mose wirklich ein Herrscher ist auch über die Natur. Indem dies Schauwunder durch Ausdehnung auf ganz Ägypten zur Plage gemacht wurde, wurden die einzelnen Züge unverständlich.

Endlich noch eine vierte Beobachtung! Beim Jahvisten wie beim Elohisten war uns die auffällige Tatsache entgegengetreten, daß nur bei der ersten Plage eine konkrete Situation angegeben war: auf dem Wege zum Nil oder am Nilufer. Beim Jahvisten war dem Mose vor den anderen Plagen wenigstens befohlen, zum Pharao zu gehen, wenn auch genauere Daten fehlen. Der Elohist dagegen läßt unsere Phantasie völlig im Stich; nachdem der König in seinen Palast zurückgekehrt ist, zaubert Mose immer weiter, man weiß nicht wo und vor wem. Am einfachsten würde sich der vorliegende Tatbestand erklären, wenn in der ursprünglichen Erzählung die erstmalige Situation auch für die folgenden Zeichen festgehalten wäre; das wäre bei Plagen freilich unmöglich, weil sie eine längere Zeitdauer beanspruchen, bei Wundern dagegen sehr gut denkbar. Mose geht zum Pharao und vollbringt in dessen Gegenwart ein Wunder nach dem andern; ein Tag bietet Zeit genug für eine unbeschränkte Zahl von Wundern. Erst durch die Umwandlung der Wunder in Plagen waren die Erzähler gezwungen, verschiedene Situationen einzuführen. Die Überarbeitung aber ist, wie fast überall, nicht konsequent geschehen; der Redaktor schloß sich bald an diese bald an jene Rezension an und vermied eine einheitliche Schematisierung. Infolgedessen ist das Ursprüngliche noch erkennbar.

Fassen wir zusammen, so zeigt sich, daß der Elohist in vieler Beziehung der Urform der Sage näher steht als der Jahvist: Es fehlen noch die Fürbitte und die Zugeständnisse ganz, ferner der größte Teil der Reflexionen und Termine, die sich später an den Urkern kristallisiert haben. Statt Jahves ist noch Mose der Thaumaturg, der die Wunder vor dem Pharao verrichtet und sie deshalb dem Könige nicht vorher anzukündigen braucht. Eine leise Verschiebung ist darin zu sehen, daß Jahve den Auftrag zum Zaubern gibt, daß ferner Jahve den Pharao verstockt und daß endlich die Situation nicht mehr festgehalten ist. Stärker ist die Änderung, welche die Wunder erfahren

haben; sie sind bereits in Plagen verwandelt, aber beim ersten und vierten Zeichen schimmert der ältere Wunder-Charakter noch deutlich durch. Die Zahl und Auswahl der Plagen ist wohl sekundär oder durch die Redaktion bestimmt, die knappe Fassung dagegen trägt noch den Stempel der Ursage. —

Der Priesterkodex weiß von einer Steigerung der Bedrückung nichts. Er läßt den Mose gleich nach seiner Berufung mit Aaron vor den Pharao treten, um die Entlassung der Hebräer zu erzwingen. Jahve verkündet schon im voraus, daß der König ein Wunder verlangen werde. Die Wunder sind demnach nicht als Strafen oder Plagen gedacht, die von der Gottheit wider den Willen des Pharao verhängt werden, sondern sie werden von diesem selbst als Machtbeweise Jahves gefordert. Damit ist von vornherein ein klarer Maßstab gegeben, der an die folgende Erzählung angelegt werden kann. Überall wo das Wunder den Charakter der Plage annimmt, ist ein deutlicher Widerspruch zu der Exposition vorhanden; denn der Pharao kann nicht selbst seine Bestrafung wünschen. Ebenso leuchtet von vornherein ein, daß der Befehl zur Wiederholung eines Zeichens nur bei einem Schauwunder verständlich, bei einer Plage aber unbegreiflich ist.

An erster Stelle steht die Verwandlung des Stabes in ein Krokodil[1]. Das ist ein Schauwunder, durch das Niemandem Schaden zugefügt, zugleich aber das Verlangen des Königs befriedigt wird. Damit legitimiert sich Mose als der Abgesandte eines mächtigen Gottes. Die Zauberhandlung wird nicht von Mose selbst, sondern von Aaron vollzogen und mit dessen Stab vollbracht. Die ältere Sage erzählte dasselbe Wunder von Mose und von seinem Stabe[2] und hat darin gewiß das Ursprüngliche bewahrt, da Aaron erst später zum Doppelgänger des Mose geworden ist[3]. Auch die Verwandlung in eine Schlange ist ursprünglicher als die in ein Krokodil[4], obgleich bei einem Wunder alles Unmögliche möglich ist. Jedenfalls soll ein Wunder berichtet werden, was auf die heute noch in Ägypten geübte Kunst der Schlangenbeschwörung nicht zutrifft; diese Gaukler verstehen zwar nicht, einen Stab in eine Schlange zu verwandeln, wohl aber durch Hypnose eine Schlange so starr zu machen, daß sie „stocksteif" erscheint[5]. Man findet eine

[1]) Vgl. 7,8 ff. Das Wort תנין bedeutet nicht eine gewöhnliche, sondern eine „große Schlange", d. h. einen Drachen oder ein Krokodil; man hat sich durch die Parallelen verleiten lassen, diese Nüanze zu übersehen.

[2]) Vgl. 4,2 ff. 30. [3]) Vgl. o. S. 51 f.

[4]) Den Beweis dafür vgl. u. Teil IV. [5]) Vgl. Dillmann-Ryssel[3] S. 79 f.

bessere Parallele in einem ägyptischen Märchen der alten Zeit, wo von dem großen Zauberer Webaoner fabuliert wird, er habe ein Wachskrokodil ins Wasser geworfen, da sei es lebendig geworden und habe einen Menschen gefressen; als er es am Schwanze packte, wurde es wieder zu einem Wachskrokodil[1]. So wundern wir uns nicht, wenn in der vorliegenden Sage erzählt wird, die Zauberer des Pharao hätten das Wunder des Mose wiederholt und das eine Krokodil habe die anderen verschlungen. Dieser letzte Zug soll nicht nur dazu dienen, die Überlegenheit Moses und damit auch Jahves an einem drastischen Beispiel zu zeigen, sondern zugleich auch durch die Lebendigkeit der Tiere die Wirksamkeit des Wunders zu steigern; es war eben nicht bloß Schein und Trug!

Der Jahvist hat dies Wunder von den Plagen, die einen anderen Charakter besitzen, trennen müssen und es in eine andere Situation übertragen, um es nicht zu beseitigen: in die Rückkehr Moses vom Sinai; so muß es fortan die Botschaft Jahves an sein Volk beglaubigen. Aber diese Situation ist unpassender als die vom PK vorausgesetzte; denn einer Legitimation für Mose und seinen Gott bedarf es viel eher beim Pharao als bei Israel. Vielleicht noch älter ist die Verlegung dieses Wunders an den Sinai[2]. Daß die Zeichen aus der Verhandlung mit dem Pharao stammen, bestätigt überdies die Glosse, die schon am Horeb auf das Blutwunder des Nil hinweist[3]. Da der Hebräer die Doppelung liebt, hat der Jahvist noch ein zweites Zeichen hinzugefügt, das an sich auch vor dem Pharao geschehen sein könnte: Als Mose die Hand in den Busen steckt, wird sie aussätzig, beim zweiten Male wird sie wieder gesund. Auch dies ist als das Schauwunder eines großen Zauberers wohl begreiflich, dennoch gehört es schwerlich zu dem ältesten Bestand der ägyptischen Wunderzeichen, weil hier der sonst so charakteristische Zauberstab keine Rolle spielt.

Dagegen paßt die Verwandlung des Wassers in Blut, die der PK an zweiter Stelle bietet, zur Verwandlung des Stabes in ein Krokodil. Wie das Wunder vergrößert worden ist, lehrt ein flüchtiger Blick in den Text: „Alles Wasser" in den Strömen, Teichen und Kanälen, in den hölzernen und steinernen Gefäßen, ja in „allen Arten von Wasserbehältern" „im ganzen Lande Ägypten", so heißt es wörtlich, wurde zu Blut. Trotzdem fanden die Zauberer Pharaos noch Wasser genug, um das Wunder nachzumachen; „sie taten ebenso",

[1]) Greßmann-Ranke TB. S. 218. [2]) Vgl. o. S. 44. [3]) Vgl. 4,9.

wiederholen also das Wunder in demselben ungeheuren Umfange. Woher sie das Wasser nehmen, ist nicht klar; von einer Rückverwandlung wird nicht gesprochen. Die Entwicklungsgeschichte dieses Zeichens ist noch an der Hand der überlieferten Texte zu verfolgen und überhebt uns jeder weiteren Konstruktion. Denn während der PK von „allem" Wasser in ganz Ägypten redet, begnügt sich der E mit dem „Nil". Aber auch das ist für ein Wunder zu reichlich, da ein Bottich denselben Dienst leisten würde; in der Tat weiß noch der Glossator[1], daß Mose für diesen Zweck nur „etwas Wasser aus dem Nil" schöpfte und auf die Erde goß. Das Wunder bleibt prinzipiell dasselbe, wenn es sich auch auf einen ganz kleinen Teil des Wassers beschränkt; die Plage dagegen ist nur dann wirksam, sobald sie ein möglichst umfangreiches Gebiet trifft. Der Trieb, die berichteten Zeichen zu vergrößern, geht demnach von der Idee der Plagen aus, die später die Sagen beherrscht.

An dritter Stelle zaubert der Stab Frösche herauf. Im gegenwärtigen Text ist von einer Plage die Rede, die „dem Land Ägypten" zugefügt wird. Aber wie reimt sich damit die Wiederholung des Wunders durch die ägyptischen Gaukler? Genügten dem Pharao die Frösche des hebräischen Zauberers noch nicht, die doch den Boden des Landes bedeckten, oder trug er Verlangen, Ägypten noch einmal mit Fröschen zu überschwemmen? Sinnvoll wird das Wunder nur, wenn es partiell für einen bestimmten, kleinen Schauplatz vorausgesetzt und wenn jeder Gedanke an eine Plage daraus entfernt wird. Allerdings bleibt auch dann noch die Schwierigkeit, daß die Idee der Verwandlung fehlt, die bei allen übrigen Wundern des PK eine Rolle spielt. Man vermißt weiter eine Notiz, wiefern Mose den ägyptischen Zauberern überlegen war; dieselbe Lücke ist in dem vorigen Abschnitt bemerkbar, kann dort aber beseitigt werden. Sollten die Frösche aus dem J in die Vorlage des PK eingedrungen sein?

Das vierte Wunder ist die Verwandlung des Staubes in Mücken. Daß sie Menschen und Tiere angreifen, könnte schon in der ältesten Rezension erzählt worden sein[2], um die Wirklichkeit des Wunders an Beispielen zu illustrieren. Wenn es aber heißt: „Der ganze Staub

[1]) Vgl. 4,9; das Fehlen des Zauberstabes ist sekundär, da das Ausgießen allein dem älteren Erzähler schwerlich genügte.

[2]) Die Wiederholung des Satzteils aus 8, 13 in 14 ist wohl als Glosse zu streichen, zumal diese Worte nicht nur überflüssig sind, sondern auch den Zusammenhang unterbrechen.

des Landes ward zu Moskitos im ganzen Land Ägypten", so trägt dieser Satz das Gepräge sekundärer Verallgemeinerung. Wie konnten die ägyptischen Schwarzkünstler überhaupt versuchen, das Wunder nachzuahmen, wenn kein Staub mehr vorhanden war und wenn es der Stechmücken bereits übergenug gab? Wollte man vorher eine Rückverwandlung voraussetzen, so wäre trotzdem die Wiederholung einer so entsetzlichen Landplage kaum denkbar. Diesmal gelingt den ägyptischen Zauberern ihr Vorhaben nicht und so gestehen sie ihre Ohnmacht ein, indem sie die Größe Jahves und damit auch seines Boten anerkennen: „Das ist eines Gottes Finger". Hier gilt als selbstverständlich, daß auch die Zauberei im Namen und in der Kraft eines Gottes geübt wird. Das Schlagen des Staubes ist nicht naturwissenschaftlich daraus zu erklären, daß die Mücken ihre Eier in den Boden zu legen pflegen[1], sondern aus dem Prinzip der Zauberei: „Ähnliches wird durch Ähnliches hervorgerufen"; wenn man Donner verursachen will, muß man gewaltigen Lärm machen. Die Mückenschwärme, die Staubwolken gleichen, beschwört man herauf, indem man Staubwolken aufwirbelt, die sich dann in Moskitos verwandeln.

Auf demselben Prinzip beruht das fünfte Wunder der Beulen. Mose soll Ofenruß in die Luft streuen, der auf Menschen und Tiere niederfällt und eine Krankheit hervorruft; die von ihr Betroffenen sehen aus, als wären sie mit Ofenruß bedeckt. An welche Krankheit gedacht ist, läßt sich nicht sicher feststellen und ist auch im Grunde gleichgültig[2]. Sehr viel wichtiger ist die Erkenntnis, daß die Krankheit überhaupt nicht in den Zusammenhang paßt. Menschen und Tiere in ganz Ägypten sind voll von Beulen und Geschwüren, selbst die ägyptischen Gaukler leiden darunter. Man sollte meinen, daß sie nichts sehnlicher wünschten als Befreiung von der Krankheit. Aber das gerade Gegenteil ist der Fall; denn es wird vorausgesetzt, daß sie die Absicht haben, den Zauber nachzumachen, wenn sie auch ihr Ziel nicht erreichen. So wollen sie also die Leiden der Ägypter und ihre eigenen Schmerzen noch vermehren? Denkt man bei der Krankheit an Elephantiasis oder Bubonenpest, so sind sie bereits dem Tode verfallen und sollten auf weitere Geheimkünste verzichten. Sind aber Nilkrätze, Blattern, Aussatz oder sonst eine harmlosere Hautkrankheit gemeint, so versteht man nicht,

[1]) Gegen Dillmann-Ryssel[3] S. 89.

[2]) Vgl. darüber Dillmann-Ryssel[3] S. 94f. Die unten angeführte Parallele legt den Gedanken an die Pest nahe.

warum es den Zauberern unmöglich war, „vor Mose zu treten“ [1]. Da es sich um ein Wunder handelt und da dies Wunder sogar wiederholt werden soll, so paßt eine Krankheit überhaupt nicht in den Zusammenhang [2]. Bei der feierlichen Eintönigkeit, die für den Stil des PK charakteristisch ist, sind einzelne Abweichungen besonders auffällig: Hier müssen die Gaukler erst herbeigeholt werden, während sie sonst [3] immer zugegen sind; ferner fehlt der typische Zauberstab, der zwar nicht unbedingt notwendig ist, aber doch wie beim vorigen Male, wo er ebenfalls überflüssig ist, hätte genannt sein können; endlich wird das Wunder von Mose vollzogen, während überall sonst im PK Aaron als Thaumaturg gilt. Daß dem Mose als dem Führer das letzte und größte Wunder vorbehalten sei, ist wenig wahrscheinlich, da man nicht begreift, warum Aaron dann seine Hände mit Ofenruß füllt.

Nach alledem kann wohl kaum ein Zweifel sein, daß der Text nicht in Ordnung ist und daß die Vorlage des PK anders gelautet haben muß. Man kann ja, wie oben versucht worden ist, einen zauberhaften Zusammenhang zwischen dem schwarzen Ofenruß und der schwarzen Pest herstellen, aber befriedigend ist dieser Versuch nicht. Bei dem scheinbar parallelen Beispiel, das unmittelbar vorhergeht, ist doch ein charakteristischer Unterschied vorhanden: Die Mückenwolke, die durch die Staubwolke erzeugt werden soll, kommt wirklich wie Staub durch die Luft gewirbelt, Pestbeulen aber fliegen nicht wie Ofenruß durch die Luft, und doch wird grade hier ausdrücklich hinzugefügt, Mose solle den Ofenruß „gen Himmel streuen“. Wenn man sich fragt, was wohl durch den Ofenruß hervorgerufen werden könnte, so würde sich als nächstliegende Antwort ergeben: eine schwarze Finsternis oder ein dichter, undurchdringlicher Staub. Nun heißt es in der Tat: „Dann wird er als feiner Staub [über das ganze Land Ägypten] niederfallen.“ Überdies haben wir bereits beim Elohisten, ebenfalls als

[1]) Vgl. 9,11. Man übersetzt gewöhnlich: Sie konnten nicht „vor Mose bestehen“, aber dann ist der Zusatz: „wegen der Beulen“ unmöglich oder wenigstens unnötig. Überdies begegnet uns derselbe Ausdruck wenige Zeilen vorher und bedeutet dort „vor Pharao treten“ (9,10). Statt לפני משה erwartet man allerdings auch in V. 11 לפני פרעה; vgl. zur Sache 7,11.

[2]) Sie ist zwar nicht ganz unmöglich, aber vor allem sollte man dann erwarten, daß der Zauberer die Krankheit sich selbst anzaubert, wie Mose bei der Verwandlung seiner Hand. Sonst wird eben der Schau-Zauber notwendig zum Schad-Zauber.

[3]) Anders ist es natürlich beim ersten Wunder, wo sich der Ruf Pharaos nach seinen Schamanen von selbst versteht.

letztes Zeichen, die Finsternis kennen gelernt und konstatiert, daß sie nicht zu den Plagen, sondern nur zu den Schauwundern gehören kann, wie sie vom PK (oder seiner Vorlage) wirklich erzählt worden sind. Wenn weiter beim E gesagt wird: „Keiner konnte den Anderen sehen, und Niemand rührte sich drei Tage lang von der Stelle", so stimmt dies zu dem, was der PK über die Gaukler berichtet: „Sie konnten nicht vor Mose (oder vor den Pharao) treten." Durch die Dunkelheit wird dieser Zug jedenfalls besser erklärt als durch die Geschwüre. Gegenwärtig sind im Text des PK zwei verschiedene Vorstellungen miteinander vermengt: das Wunder der Finsternis und die Plage der Pest. Wie diese Vermischung entstanden ist, lehrt ein Blick in den Jahvisten: dort stehen hintereinander Bremsen und Viehpest, hier Mücken und Pest. Damit sind deutlich zwei Parallelreihen gegeben; denn trotz geringer Abweichungen sind die Bremsen (J) eine Variante zu den Mücken (PK) und die Viehpest (J) zu den Beulen an Menschen und Tieren (PK). Man darf demnach behaupten, daß die Vorlage des PK durch die Einwirkung des J entstellt worden ist.

Dies Resultat wird noch einleuchtender, wenn man aus dem letzten Wunder des PK die Krankheit ausgeschieden und statt ihrer die Finsternis wieder eingesetzt hat, und nun das vierte und fünfte Zeichen vergleicht. Zunächst wird der Staub auf dem Boden geschlagen, er fliegt empor und verwandelt sich in Mücken, deren dichter Schwarm (so könnte man ergänzen) die Luft verdunkelt. Dann wird Ofenruß gegen den Himmel gestreut, er fliegt empor und verwandelt sich in Staub, der eine undurchdringliche Finsternis verursacht. Beide Zeichen sind Schauwunder und entsprechen einander genau. Den Zauberstab, der beim letzten Wunder fehlt und beim vorletzten entbehrlich ist, wird man am besten streichen; er ist erst durch die anderen Parallelen dort eingedrungen. Die Wirkung, die das Wunder des Mose hervorruft, wird in schöner Steigerung beschrieben: das vorletzte Mal versuchen die Gaukler es nachzumachen, aber es gelingt ihnen nicht, darauf geben sie sich geschlagen, „das ist eines Gottes Finger"; das letzte Mal aber kommt es überhaupt nicht zu dem Versuch, da die Zauberer bei der herrschenden Finsternis nicht zu Pharao und Mose gelangen können, sondern ohnmächtig zu Hause bleiben müssen. Damit ist der Höhepunkt erreicht; wenn der Pharao jetzt nicht Vernunft annimmt, dann ist ihm nicht zu helfen.

Ein ebenso schönes Paar wie diese letzten beiden bilden die ersten zwei Wunder. Auch sie sind Schauwunder, bei denen die Verwand-

lung die Hauptrolle spielt. Wenn man, den anderen Quellenschriften entsprechend, das zweite Wunder dem ersten voranstellt, dann hat man zugleich die von der Logik des Stils geforderte Steigerung. Zuerst schlägt Mose das Wasser mit dem Stabe und verwandelt es in Blut; das machen ihm die Zauberer ohne weiteres nach. Das zweite Mal wirft Mose den Stab zu Boden und verwandelt ihn in eine Schlange; auch das ahmen die Gaukler nach, aber seine Schlange verschlingt die ihren. So hat Mose den ersten Erfolg errungen. Die Froschplage fügt sich auf keine Weise in dies Schema; sie zerstört den Aufbau und stammt, wie jetzt mit größerer Zuversicht behauptet werden darf, aus dem Jahvisten.

Die Vorlage, aus welcher der PK geschöpft hat, kannte demnach vier Wunder, von denen je zwei zu einem Paar zusammengekoppelt sind: 1. die Verwandlung des Wassers in Blut und 2. die Verwandlung des Stabes in eine Schlange; beide Male ist der Stab das Zaubermittel, von dem die magische Kraft ausgeht. Die ägyptischen Zauberer machen beide Wunder nach, aber das zweite Mal werden sie von Mose übertrumpft. Dann folgt 3. die Verwandlung von Staub in Mücken und 4. die Verwandlung von Ruß in Staub; in beiden Fällen liegt sympathetischer Zauber vor, der Ähnliches durch Ähnliches hervorruft. Keines dieser Wunder können die Zauberer wiederholen; das erste Mal mißlingt der Versuch, das zweite Mal kommt es überhaupt nicht zum Versuch. Der Thaumaturg ist hier noch Mose gewesen. Diese Vorlage ist uns in einer noch älteren Fassung teilweise beim E bewahrt; er kennt allerdings nur das erste und letzte Wunder, die anderen sind durch den Einfluß des J verdrängt worden. Aber bei ihm fehlen noch die ägyptischen Zauberer, das Gegenstück zu Mose, die erst dem Bild die rechte Farbenstimmung verleihen, ähnlich wie die Zugeständnisse beim J.

Die Kunst dieser Erzählung beruht auf der Symmetrie, mit der die Wunder-Paare gleichmäßig aufgebaut sind, auf der Steigerung, die zu der Wiederholung hinzukommt und sie belebt, und endlich auf den retardierenden Momenten, die den Schluß immer weiter hinauszögern. Die Gottesvorstellung ist auf der ältesten Stufe (beim E) sehr primitiv, da sie noch ganz dem Ideal des Zauberers entspricht. Im letzten Grunde ist Jahve überhaupt überflüssig, da Mose auch ohne ihn dieselben Wunder wirken könnte. Auf der anderen Seite ist Jahve für die vorliegende Sage unbedingt notwendig, weil durch die Zeichen grade seine Allmacht veranschaulicht werden soll. Der Widerspruch löst sich,

sobald man bedenkt, daß die Idee des Wunders älter ist als alle Religion und daß sie darum mit dieser nicht innerlich verschmolzen werden konnte. Auf eine höhere Stufe ist die Sage erst durch das später eingefügte Motiv des Wettkampfes gehoben worden, das auch sonst in der jüdisch-christlichen Literatur beliebt ist: Elia und die die Baalpropheten, Paulus und Elymas, Petrus und Simon Magus[1]. Hinter den Menschen stehen die Götter, so ringen zwei Religionen um den Sieg. Der hebräische Erzähler ist von der Größe Jahves begeistert. Es ist wohl kein Zufall, wenn der Kampf auch noch in der jüngeren Sage auf dem Gebiet der Zauberei ausgefochten wird, und wenn derjenige Gott als der bedeutendste gilt, der am besten zaubern kann. Die Ägypter waren von jeher wegen ihrer Zauberei berühmt, und die Ausgrabungen haben gezeigt, daß die ägyptische Magie schon früh ihren Einfluß auf Palästina ausgeübt hat; aber Jahve, so rühmen diese Erzähler, ist den ägyptischen Göttern bei weitem überlegen. So ringt später Elia um den zündenden Blitzstrahl und den Regen des Vegetationsgottes, wohl auch nicht zufällig. Denn der Baal wurde grade als Gewittergott besonders gefeiert, aber nach der hebräischen Sage gewinnt Jahve spielend den Sieg. Eine Entlehnung der einzelnen Zaubermotive aus Ägypten ist nicht anzunehmen, da sie auf Ideen beruhen, die überall in der Welt verbreitet sind; dasselbe gilt von dem überall nahe liegenden Gedanken des Wettkampfes zwischen Göttern oder ihren Stellvertretern[2]. Durch die falsche Analogie der Schlangenbeschwörung verleitet, hat man das Wunder der Stabverwandlung für spezifisch ägyptisch ausgegeben, während es im Gegenteil spezifisch hebräisch zu sein scheint und auf die besondere Form des mosaischen Zauberstabes zurückgeht[3]. —

Der Weg, den die Untersuchung zurückgelegt hat, war äußerst kompliziert, um so einfacher ist das Resultat, wie ein kurzer Rückblick lehrt. Die hebräischen Erzähler setzten voraus, daß der Pharao ein Volk wie die Israeliten nicht freiwillig entlassen würde, sondern daß er dazu gezwungen werden müßte. Sie sahen sich daher vor die Aufgabe gestellt, die Macht Jahves zu schildern in einer Weise, die auch auf den ägyptischen König Eindruck machen könnte. Da alle primitive Erzählungskunst Anschaulichkeit braucht, so waren Beispiele notwendig,

[1]) Vgl. Gunkel: „Mose" in RGG. IV s. v.
[2]) Vgl. Richard M. Meyer: Altgermanische Religionsgeschichte S. 149.
[3]) Vgl. u. Teil IV.

die aus verschiedenen Gebieten gewählt werden konnten. Die einen fabulierten von Wundern, die andern von Plagen. Ob dies oder jenes Motiv älter ist, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, doch sprechen mancherlei Erwägungen zugunsten der Wunder-Idee. Denn erstens steht die Offenbarung der Gottheit in Wundern dem primitiven Empfinden näher als die in Plagen, so gewiß die Kausalität des Zaubers älter ist als die Kausalität der Natur. Zweitens ist die hochmythologische Szene, wo Jahve selbst das Wasser schlägt, nur in der ältesten Sage möglich. Drittens ist das Wunder-Motiv am stärksten verdunkelt. Jedenfalls aber waren beide Motive ursprünglich scharf von einander getrennt, und ihre Vermischung, die für den gegenwärtigen Text typisch ist, darf nur als junges Produkt betrachtet werden. Bezeichnenderweise hat später das Plagen-Motiv durchaus das Übergewicht erlangt, weil es dem feineren Empfinden mehr zusagte. So lassen sich in der Entwicklung der Auszugssage zwei Stränge verfolgen.

a) Das Wunder-Motiv. Auf der ältesten Stufe erscheint die Gottheit selbst auf Erden und verrichtet die Wunder[1]. Wie Marduk beim Göttermahl oder Jahve am Sinai, so veranschaulicht auch hier die Gottheit ihre Macht, indem sie (ein oder) zwei Paar Wunder vor den Augen des Pharao vollzieht. Sehr früh ist auf der zweiten Stufe die Gottheit durch ihren Boten ersetzt worden. Mose[2], und später Aaron[3], führen die Wunder im Namen Jahves aus. Die dritte Stufe wird durch die Vorlage des PK gebildet. Der Zauberer, der bisher allein gehandelt hat, erhält einen Gegenspieler in den ägyptischen Gauklern; dadurch ist das Motiv des Wettkampfes gegeben, der mit einer Steigerung des Erfolges verbunden ist. Dies ist die klassische Form dieser Erzählung, die nirgendwo überliefert ist, sondern nur erschlossen werden kann. Der Elohist entspricht im allgemeinen der zweiten Stufe, aber zwei Wunder sind durch Plagen verdrängt worden. Der Priesterkodex setzt die dritte Stufe voraus, repräsentiert aber bereits eine entartete Form. Die einzige organische Weiterentwicklung ist die Verdrängung Moses durch Aaron. Im übrigen aber ist der Einfluß des Plagen-Motives bestimmend geworden: Aus den Wundern sind überall Plagen geworden, namentlich durch die Erweiterung des ursprünglich nur beschränkten Wirkungskreises; die Plage der Frösche ist

[1]) Vgl. 7,15.25 (J). [2]) So E und 9,10 (PK).
[3]) So PK (außer 9,10).

neu hinzugekommen, die der Pest mit dem Wunder der Finsternis vermischt. Überdies sind das erste und zweite Wunder vertauscht und das vierte Zeichen ist durch Einfügung des Zauberstabes den andern angeglichen worden.

b) Das Plagen-Motiv. Die Gottheit verhängt drei Paare von Plagen, die durch Mose dem Pharao vorher angekündigt werden. Auf der ältesten Stufe sind die Plagen nur kurz beschrieben, allmählich wird die Schilderung immer breiter und konkreter. Der König bleibt bis zuletzt verstockt. Auf der zweiten Stufe kommt das Motiv der Zugeständnisse hinzu; der Pharao muß nach jeder Plage eine neue Erlaubnis geben! Auch hier sind die Zugeständnisse paarweise zusammengefaßt und gegen den Schluß hin gesteigert. Damit hat diese Rezension ihre Blüte erreicht. Die dritte Stufe wird durch die Reflexionen und Wunder-Termine charakterisiert. Aber diese Etappen sind rekonstruiert; erhalten ist nur der Jahvist, der am Ende dieser Entwicklungsreihe steht. Die Plagen sind bei ihm zum Teil durch das Wunder-Motiv beeinflußt, doch ist das nur in ganz geringem Umfange geschehen (Fischsterben und Hagel). Das ursprüngliche Prinzip der Anordnung ist durch die weitere Ausmalung der Plagen, namentlich durch ihre vorzeitige Ausdehnung auf die Menschen, verdunkelt.

B. Die Tötung der Erstgeburt und der Auszug[1]. Die Tra-

---

[1]) Die kritischen Probleme von c. 11 vereinfachen sich bedeutend, sobald man auf eine Benennung der Quellen verzichtet. 11,9.10 sind ganz junge Zutat und können nicht zum PK gehören; denn die Prophezeiung kommt post festum, und die Wiederholung von 9,12 ist unmöglich. 11,2.3 müssen ebenfalls aus dem Zusammenhange ausgeschieden werden, da sie nicht hineinpassen; weiteres vgl. u. 11,4 kann nicht, wie man gewöhnlich annimmt, die Fortsetzung von 10,29 sein; eine so furchtbare Drohung spricht man nicht zwischen Tür und Angel. Außerdem fragt man vergebens, woher Mose plötzlich diese Kunde hat. Auf 11,8 kann man sich nicht berufen; oben (S. 75) ist gezeigt worden, daß 10,25.26a.28.29; 11,8c notwendig zusammengehören und ausgezeichnet zusammenstimmen, wie keiner weiteren Begründung bedarf. So schreckliche Prophezeiungen, wie die des Mose, sind bei den ältesten Erzählern ganz kurz; überdies ist die Vorwegnahme des Kommenden gegen den Stil der alten Sage; 11,5b–8b sind demnach zu streichen, da sie aus 12,29ff. stammen. So bleiben als alte Bestandteile nur 11,1.4.5a, die man gern miteinander verbinden möchte. Das ist auch am einfachsten; nur müßte ursprünglich zwischen V. 1 und 4 erzählt werden, daß Mose zum Pharao ging. Weiter braucht nichts zu fehlen es genügt durchaus, wenn der Erzähler die Tötung der Erstgeburt nur dem Pharao ankündigen ließ. Übrigens begreift man die Streichung jener Worte („Darauf ging Mose zum Pharao"), weil der R, wie 11,8 lehrt, die alte

dition des Jahvisten, deren Mittelpunkt die Plagen bilden, hat eine deutliche Fortsetzung. Mose kündigt dem Pharao an, Jahve werde um Mitternacht jeden erstgebornen Sohn der Ägypter töten. So geschieht es. In jedem Hause stirbt ein Sohn; von dem Sohn des Königs an, der auf dem Throne sitzt, bis zu dem des armseligen Gefangenen, der im Kerker schmachtet, oder wie es nach einem andern Bilde heißt[1], bis zu dem Sohn der niedrigsten Magd, die hinter der Handmühle sitzt. Da erhebt sich ein großes Geschrei. Noch in derselben Nacht läßt der Pharao den Mose[2] rufen und erfüllt auch den letzten Wunsch: Die Hebräer dürfen ziehen, ihre Schafe und Rinder mit sich nehmen

---

Situation festhalten wollte. Da 11,1 an 6,1 erinnert, könnte man E für den Autor ansehen, aber die zweite Vershälfte ist verderbt und mag später hinzugefügt worden sein. Entscheidend scheint mir die auffällige Tatsache, daß in der Erzählung von der Tötung der Erstgeburt alle sicheren Spuren des E fehlen. — Sicher aus dem PK stammen 12,1–20.28.40.41.43–51; 13,1–2 (3–16 sind deuteronomistisch). Nun gehören in c. 12 deutlich zusammen 29–34.39 als unmittelbare Fortsetzung von 11,1.4.5a und der Plagen des J gegenüber von 21–27.42. Diesen Abschnitt zum E zu rechnen, ist wegen des Sprachgebrauchs unmöglich; es bleibt nur übrig, ihn als sekundäre Schicht des J zu betrachten (Ed. Meyer). Man hat jedenfalls kein Recht, 12,31ff. dem E zuzuschreiben; der Widerspruch mit 10,28f. und 11,8 beweist nichts, weil diese Stellen spätere Zusätze innerhalb des J sind. Wenn man 12,35f. dem E zuweisen will, so spricht mancherlei dafür, obwohl von Sicherheit keine Rede sein kann; jedenfalls bewahren diese Verse älteres Gut. Auch 12,37f. sind nicht sicher einzureihen, gehören aber zu den jüngeren Bestandteilen. In der Erzählung über die Tötung der Erstgeburt finden sich zwar Zusätze (V. 29 „Die Erstgeburt des Viehs"; V. 31 „Aaron"), aber keine Dubletten. Das ist äußerst merkwürdig und erhebt es wohl über jeden Zweifel, daß der E diese Geschichte überhaupt nicht berichtet hat; sonst wären gewiß nicht alle Spuren getilgt. Auch Ed. Meyer (Israeliten S. 40 Anm. 1) scheint diese Folgerung, wenigstens als Möglichkeit, erwogen zu haben. Unter dieser Voraussetzung ist es am besten, 12,35f. zum E zu rechnen. Vgl. o. die Analyse.

[1]) Vgl. 11,5 und 12,29. Beide Bilder sind gleich schön und umschreiben in poetischer Weise den Höchsten und Niedrigsten. Welches Bild älter sei (Ed. Meyer S. 33), läßt sich nicht beantworten. Die Übersetzung Ehrlichs lehrt, daß er das Bild nicht verstanden hat.

[2]) Eerdmans: Studien III S. 34 Anm. 1 behauptet, es lasse sich nicht beweisen, daß Aaron durch den R später eingetragen worden sei. Aber man vgl. 8,4.21; 9,27; 10,16; 12,31 (Pharao ruft Mose und Aaron) mit 10,24 (Pharao ruft Mose); ferner 8,26; 9,33; 10,6.18; 11,8 (Mose verläßt den Pharao) mit 8,8 (Mose und Aaron verlassen den Pharao); endlich 10,3 (Mose und Aaron gehen zum Pharao) mit den anderen Stellen, wo nur von Mose die Rede ist.

und Jahve opfern; der Pharao bittet sogar um „Segen", d. h. um ein Opfer für sich. Jetzt ist er bereit, alles zu erlauben; zweimal wiederholt er: „Wie ihr gesagt habt" und deutet damit an, daß er alles bewilligen werde, was sie gefordert hätten und noch darüber hinaus. Spätere Erzähler haben denn auch diese Situation weidlich ausgenutzt, um den König zu demütigen. Der eine wußte zu berichten, daß der Pharao sogar noch von seinem eigenen Vieh den Hebräern geschenkt habe, um davon ein Opfer für Jahve darzubringen[1], der andere, daß der König nicht den Mose gerufen habe, sondern umgekehrt, daß er selbst mit seinem ganzen Hofstaat sich zu Mose „herabgelassen habe" und vor ihm auf die Kniee gefallen sei mit der Bitte, das Land so schnell wie möglich zu verlassen[2]. Der ursprüngliche Schluß lautete einfach: „Darauf zogen die Israeliten mit Weib und Kind, mit Schafen und Rindern aus, um das Opferfest für Jahve zu feiern[3]."

Die dramatische Kunst der vorliegenden Erzählung, soweit sie eine innere Einheit bildet[4], ist bewundernswert. Als Mose mit dem Auftrag, sein Volk aus der Sklaverei zu befreien, vom Sinai zurückgekehrt ist und den Pharao um Urlaub für das Jahve-Fest gebeten hat, da ist die nächste Folge eine gewaltige Erschwerung der Fron. So erreicht Mose das gerade Gegenteil von dem, was er erreichen möchte: Statt die bisherige Last loszuwerden, müssen die Hebräer ein doppelt drückendes Joch auf sich nehmen! Aber jetzt wo die Not aufs höchste gestiegen, ist Gott am nächsten. Nun beginnt Jahve einzugreifen; er schickt in steter Steigerung eine Plage nach der andern, um seinen Willen durchzusetzen. In zweimal drei Schlägen entzieht er den Ägyptern das Wasser, die Tiere und Pflanzen. Als der Pharao noch immer nicht hören will, schreitet Jahve zum äußersten und verhängt die letzte Plage über die Menschen. Die erstgeborenen Kinder, die Lieblingskinder, werden getötet, und wenn der König jetzt nicht endlich nachgegeben hätte, dann hätte die Gottheit alle Ägypter vernichtet, so wahr sie Jahve heißt! Es wird nicht ausdrücklich gesagt[5], versteht sich aber von selbst, daß der Pharao die Hebräer nicht nur beurlaubt,

[1]) Vgl. 10,25; was dort vorausgesagt wird, muß sich natürlich später erfüllt haben. [2]) Vgl. 11,8.

[3]) Das „Mischvolk" oder „Gesindel", das 12,38 erwähnt wird, stammt wohl aus späterer Zeit, die sich scheute, die vielen Mißachtungen Jahves und Moses den Hebräern zuzuschreiben; so „murren" konnte nur das „Gesindel", das sie begleitete, vgl. Num. 11,4.

[4]) Von 5,1 ff. an, mit Ausschluß der vielen späteren Zusätze.

[5]) Doch vgl. 14,5.

sondern für immer entläßt. Er fordert keine Rückkehr mehr, ja er wünscht sie kaum, um den von Jahve drohenden Gefahren entrückt zu sein. So hat Mose nicht nur die Erfüllung seiner bescheidenen und berechtigten Bitte, dem Jahve ein Opferfest feiern zu dürfen, sondern auch das Ziel seiner geheimen Pläne, die endgültige Befreiung seines Volkes von der Sklaverei, erreicht. Von einer Täuschung des Pharao[1] und von einer Flucht Israels ist hier nicht mehr die Rede; deren bedarf es nicht, da die von Jahve geschickten Plagen bewirken, was man kaum zu hoffen gewagt hat. Mit dieser äußerst geistvollen Lösung sind die Anstöße überwunden worden, die eine ältere Rezension der Sage dem späteren Empfinden bereiten mußte. Dazu gesellt sich die Kunst, retardierende Momente einzuschieben und durch Wiederholung zu steigern. So wird der Hörer immer aufs neue gefesselt und sein Interesse bis zuletzt wachgehalten.

Der hohen ästhetischen Schönheit entspricht die entwickelte Gottesvorstellung, die das Zauberhafte fast ganz abgestreift und Jahve zum Herrn der Welt gemacht hat. In dem Ringen mit der Gottheit muß der Mensch unterliegen, und wäre es auch der allmächtige Großkönig von Ägypten, der ihr in vermessenem Übermut zu trotzen wagte! Die beiden Kämpfer, die sich gegenüberstehen, sind Mose und Pharao, zwei ebenbürtige Gegner, wie der Hebräer mit Stolz urteilt. Der Pharao hat seine Höflinge und sein Heer, Mose aber hat Jahve hinter sich, und darum kann ihm der Sieg nicht fehlen. Jahve braucht nur die Hand zu erheben, so sind alle Ägypter vernichtet. Von den ägyptischen Göttern ist in dieser Sage überhaupt nicht die Rede; der Erzähler kennt sie nicht oder will sie nicht kennen. So atmet die Sage, die nicht Mose, sondern Jahve als den Überlegenen preist, einen frommen Sinn.

Die Tötung der Erstgeburt erklärt sich beim Jahvisten als die letzte und höchste Steigerung der vorangegangenen Plagen; sie scheint weiter nichts zu sein als ein novellistisches Motiv, das mit dem Paschafeste nichts zu tun hat. Das Urteil muß aber anders lauten, sobald man sich die geschichtliche Entwicklung klar macht, die dieses Motiv erlebt hat. Denn die Verallgemeinerung, die sich bei den anderen Plagen beobachten ließ, ist auch hier nachweisbar. Zu der Erstgeburt der Menschen ist teilweise[2] noch die Erstgeburt der Tiere hinzugefügt

[1]) Wenigstens nicht in der krassen Form, wie beim E, vgl. u.

[2]) Vgl. 11,5; 12,29 (an beiden Stellen deutlich als Nachtrag erkennbar); 13,15 (ursprünglich, aber erst deuteronomistisch).

worden, obwohl das Vieh bereits von der Pest hinweggerafft worden ist. Anderswo wird nicht der Erstgeborene aller Ägypter, sondern nur der des Pharao getroffen[1]. An der historischen Reihenfolge dieser Vorstellungen kann kaum ein Zweifel sein: Den ältesten Erzählern genügte es, wenn der Kronprinz starb. In diesem Falle handelt es sich nicht um eine allgemeine Landplage, freilich auch nicht um ein Schauwunder, wohl aber um eine spezielle Strafe, die als Abschluß der Schauwunder begreiflich wäre. Nachdem Mose die Schauwunder vollzogen und dem Pharao einen Beweis von der Größe Jahves gegeben hat, muß die Gottheit zu einem anderen Mittel greifen, um den König zum Gehorsam zu zwingen. Sie tötet seinen Erstgeborenen und erwirkt dadurch die Erlaubnis zum Abzug der Hebräer. Dieser Sagenstrang hat von den übrigen Plagen und von einer Tötung aller Erstgeburten der Ägypter nichts gewußt[2]. Hier ist nun ganz deutlich, daß die Idee der Landplagen, die später alles Andere überwucherte und zu der nur die Ermordung aller Erstgeborenen paßt, jünger ist als die Idee der Wunder und der mit ihnen verbundenen Tötung des Kronprinzen. Ja man kann jetzt noch einen Schritt weitergehen und behaupten: Die Erwürgung des Erstgebornen Pharaos als die entscheidende Katastrophe ist das literarische Prius, dem in der einen Sagenreihe die Wunder, in der andern die Plagen als vorbereitende und retardierende Motive vorgesetzt worden sind. Um die Idee von der Tötung der Erstgeburt zu erklären, darf man demnach nicht von den Plagen ausgehen, sondern nur vom Pascha[3].

---

[1]) Vgl. 4,22 f.

[2]) Es ist beachtenswert, daß 4,21 ff., wo die kommenden Ereignisse vorausgesagt werden, die Tötung des Kronprinzen unmittelbar auf die vergeblichen Wunder folgt.

[3]) Ed. Meyer: Israeliten S. 37 hat mit Recht nachdrücklich auf 4,22 f. als auf die älteste Stelle hingewiesen, wo „die Tötung auf den Sohn Pharaos beschränkt ist, während die Späteren sie auf alle Ägypter und auf ihr Vieh ausdehnen." Doch vermag ich ihm nicht zu folgen, wenn er von einem „poetisch untadelhaften Motiv" redet: „für meinen Erstgeborenen nehme ich den Deinen." Dagegen lassen sich mancherlei Bedenken erheben: Erstens ist Israel nur in übertragenem Sinne „der Erstgeborne Jahves", während „der Erstgeborne Pharaos" in wirklichem Sinne gemeint ist. Zweitens will Jahve gar nicht den Tod, sondern den Opferdienst seines erstgebornen Volkes. Drittens müßte es heißen: „Ich töte deinen Erstgebornen wie du den Meinigen"; man hat kein Recht „töten" durch „nehmen" zu ersetzen, weil jene Behauptung nicht zutrifft. Es scheint vielmehr, als ob V. 22b „mein Erstgeborner ist Israel" erst ein späterer Zusatz sei; infolgedessen wurde auch in V. 23 „mein Volk" (so noch

Wenn später zu der menschlichen noch die tierische Erstgeburt hinzugefügt wurde, so wirkte nicht nur der Trieb, die Plage zu vergrößern, sondern auch die Tendenz, die Parallele zu dem Pascharitus möglichst genau zu gestalten: Weil Jahve die tierische Erstgeburt von den Hebräern forderte, und weil der Pharao sie ihm vorenthielt, darum mußte sich Jahve die tierische Erstgeburt von den Ägyptern nehmen. Das ist aus dem Motiv der poetischen Gerechtigkeit wohl verständlich; unverständlich aber bleibt, warum Jahve die menschliche Erstgeburt tötete. Nach der späteren Theorie verlangte Jahve zwar auch die menschliche Erstgeburt, praktisch aber wurde sie ausgelöst[1]. Sobald diese Anschauung zur herrschenden wurde, konnte man kaum noch erzählen, daß Jahve die tierische und menschliche Erstgeburt der Ägypter würgte; trotzdem ist dies inkonsequenterweise geschehen[2]. Wo man konsequenter verfuhr[3], nahm man an, durch die Erwürgung der menschlichen Erstgeburt bei den Ägyptern sei die menschliche Erstgeburt bei den Israeliten ausgelöst worden[4]. Diese Anschauung ist später unterdrückt worden, weil das Opfer der menschlichen Erstgeburt nach der jüngeren Auffassung durch die Heiligung der Leviten ersetzt wurde. Der Unterschied, der zwischen tierischer und menschlicher Erstgeburt gemacht wurde, muß in eine verhältnismäßig alte Zeit zurückreichen, da man sich später vielfach über ihn gewundert und verschiedene Geschichten erfunden hat, um ihn ätiologisch zu motivieren[5]. Nach den vorhandenen Analogien[6] darf man vermuten, daß in der ältesten Zeit die menschliche Erstgeburt wirklich geopfert wurde[7]. Von hier aus versteht man am einfachsten, warum Jahve ursprünglich den Sohn des Pharao und

LXX) durch „mein Sohn" verdrängt. Der ursprüngliche Sinn von V. 23 ist dann analog mit 13,15 zu erklären.

[1]) Vgl. 13,13.

[2]) Vgl. 13,15 (aus derselben Quelle wie 13,13).

[3]) Vgl. 13,15, wo es heißt: „Darum opfere ich Jahve alle Erstgeburt der Tiere, aber die Erstgeburt meiner Söhne löse ich aus, weil Jahve, als der Pharao sich weigerte, uns zu entlassen, jeden erstgebornen Sohn im Lande Ägypten tötete." Die Worte: „Vom Erstgebornen des Menschen bis zum Erstgebornen des Viehs" zerstören die Pointe, sind also Glosse.

[4]) Die ganze Perikope 13,1–16 ist eine ätiologische Kultsage, die aber erst dann einheitlich wird, wenn man in V. 12 הזכרים und V. 13a streicht; denn diese Einzelheiten werden durch die Sage nicht erklärt. Sie sind spätere Modifikationen der Praxis.

[5]) Man beachte auch, wie die vorliegende Sage mehrfach überarbeitet ist und bereits eine Geschichte erlebt hat.

[6]) Vgl. Gunkel: Genesis[3] S. 242.

[7]) Weitere Gründe sollen unten zur Sprache kommen.

später die erstgebornen Söhne aller Ägypter tötete: weil ihm der König die menschliche Erstgeburt der Hebräer verweigerte, die sie ihm am Sinai opfern sollten[1]. Das Fest, zu dessen Feier der Pharao die Hebräer in die Wüste entlassen sollte, war demnach das Paschafest.

Ein jüngerer Erzähler hat den ganzen Aufbau der Sage zerstört, indem er die Feier des Paschafestes, die ursprünglich an den Sinai gehört und von der später die Rede sein müßte, in die Zeit des Auszugs verlegt und damit alle anderen Versionen verdrängt hat[2]. Die Jugend der Erzählung erhellt auch daraus, daß sie eine Reflexion voraussetzt; denn für die älteste Sage war die Verschonung Israels selbstverständlich, da ja die Ägypter getroffen werden sollen. Erst später empfand man das Bedürfnis, die Hebräer durch besondere Riten sich schützen zu lassen[3]. Die in sich abgerundete Erzählung ist eine ätiologische Kultsage, die den Ursprung des Pascha-Riten erklären will und zugleich eine volkstümliche Etymologie des Namens gibt. Pascha wird als „Verschonung" gedeutet, weil Jahve dem ihn begleitenden Würgengel nicht gestattete, in die Häuser der Hebräer zu dringen und die Erstgebornen zu schlagen. Der „Würgengel" ist ein jüngerer Ersatz für Jahve, der in der ältesten Sage selbst als Würger gedacht wird; nach dem feineren Empfinden der späteren Zeit überläßt er die schaurige Arbeit einem Diener[4]. Was hier von der Sage als ein einmaliger Akt der Vergangenheit geschildert wird, das ist einst als regelmäßige Wiederholung aufgefaßt worden: Jedesmal in der Paschanacht geht Jahve wie ein blutgieriger Dämon umher oder „springt" wie ein Raubtier — daher stammt wohl der Name Pascha[5] — auch über die Schwelle ins Haus, um einem Kindlein das Leben zu nehmen. Denn er hat es nicht auf die Tiere, sondern auf die erstgebornen Kinder abgesehen, die im Hause schlafen. Wehe auch einem Erwachsenen, der sich zur Nachtzeit ins Freie wagt! Der Mensch soll zu Hause

---

[1]) In der jetzigen Fassung der Sage ist das nicht mehr deutlich, da nur von dem Opfer der Rinder und Schafe die Rede ist. Aber schon die „Rinder" zeigen den kanaanitischen Einfluß.

[2]) 12,21–27; vgl. Ed. Meyer: Israeliten S. 39, der dies mit Recht betont. [3]) Wellhausen: Komposition[3] S. 73.

[4]) Vgl. II Reg. 19,35; Gunkel: Genesis[3] S. 187.

[5]) פסח heißt „springen", danach deutet Beer: Pascha oder das jüdische Osterfest (Tübingen 1911) S. 17 das Substantivum als „Widdersprung"; besser wäre wohl „Jahvesprung." Wenn Beer 12,23 פסח direkt mit „springen" übersetzen will, so ist das völlig unmöglich, da dann in V. 12.27 ein Nonsens entstehen würde.

bleiben und wachen, wie auch die Gottheit die Nacht wachend verbringt[1]. Um sich gegen den Blutdurst der Gottheit zu schützen, streicht man Tierblut an Schwelle und Pfosten, wie es heute noch die Araber Palästinas zu tun pflegen[2]. Ehe man Häuser mit Schwellen und Pfosten hatte, wie sie in der vorliegenden Form der Sage vorausgesetzt werden, wird man das Blut an die Zeltwände gespritzt oder vor den Eingang auf die Erde gegossen haben; denn es kommt darauf an, dem Dämon den Eintritt ins Zelt zu wehren. So ist das Tierblut ein Ersatz für das Menschenblut; jede Familie[3] muß ihren Erstgebornen durch ein Lamm oder Zicklein auslösen, dessen Fleisch noch in derselben Nacht verzehrt wird[4]. Die Sage stammt zwar so, wie sie gegenwärtig lautet, erst aus kanaanitischer Zeit, aber die Vorstellungen, aus denen sie erwachsen ist, wurzeln in grauer Urzeit und haben mit der Jahve-Religion innerlich nichts zu tun. Daher sind auch die Pascha-Riten über Raum und Zeit erhaben.

Das Pascha-Motiv, durch das die Tötung der Erstgeburt Ägyptens angeregt wurde, hat zu immer neuen Nachträgen gereizt[5], deren Entstehungszeit sich nicht genau bestimmen läßt. Als der älteste Trieb, der sich an die Sage des Auszugs gesetzt hat, ist vielleicht die ätiologische Kultsage zu betrachten, die den Ritus des Mazzothfestes erklären soll. Obwohl dies Fest eng mit dem Pascha verbunden ist, hat diese Kultsage dennoch einen selbständigen Ursprung, da sie der Pascha-Sage widerspricht[6]. Nicht nur der Pharao, so wird erzählt, sondern

---

[1]) Vgl. 12,42.

[2]) Vgl. Greßmann: Palästinas Erdgeruch in der israelitischen Religion. 1909. S. 27ff.

[3]) Vgl. 12,21 משפחת hier = Familie wie בית אבי 12,3 (gegen Baentsch); man hat kein Recht in 12,21 „familienweise" als harmonistischen Zusatz zu streichen (gegen Holzinger bei Kautzsch[3]), denn darauf liegt der Hauptnachdruck.

[4]) Ursprünglich wurde das Lamm roh verzehrt (Ex. 12,9 verboten), später gebraten (im PK wieder erneuert Ex. 12,9), dann gekocht (Dtn. 16,7) und zuletzt wieder gebraten (PK). Das Braten ist überall in der Welt älter als das Kochen.

[5]) Wäre die Tötung der Erstgeburt nicht durch das Pascha angeregt worden, wie Ed. Meyer annimmt, so begreift man nicht, warum die Sagen und Gesetze über dies Fest grade an dieser Stelle in die Zeit des Auszugs eingereiht worden sind.

[6]) Ed. Meyer: Israeliten S. 34 macht auf den Widerspruch zwischen 12,22 und V. 31ff. aufmerksam: Dort wird verboten, das Haus während der Nacht zu verlassen, hier dagegen das Verbotene vorausgesetzt. Überdies ist das Volk nicht mit dem Pascha-Opfer, sondern mit Brotbacken beschäftigt.

auch die ägyptischen Nachbarn drängen zu eiligem Aufbruch; sie wünschen, die unheilbringenden Gäste so schnell wie möglich loszuwerden, um nicht sämtlich dem Tode zu verfallen. Nicht einmal so viel Zeit lassen sie ihnen, den Brotteig zu durchsäuern. Die Hebräer nehmen den Teig, wie er ist, wickeln die Tröge in ihre Mäntel und tragen ihn fort. Daraus backen sie dann unterwegs ihre Mazzen, die ungesäuerten Brot-Kuchen[1]. Daß diese Erzählung mit dem Auszug nur in ganz losem Zusammenhang steht, leuchtet ohne weiteres ein. Denn das Interesse der ältesten Sage ist völlig erschöpft, als der Pharao endlich durch die Macht Jahves gezwungen worden ist, die Hebräer zu entlassen. Da das Mazzothfest ursprünglich ein Erntefest ist, so kann der hier vorliegende Zusatz erst in Kanaan entstanden sein.

Unter den bisher behandelten Zügen wollte sich nur die Tötung des ägyptischen Kronprinzen nicht in die Entwicklungslinie des Jahvisten einreihen lassen. Dazu kommt aber noch eine zweite Einzelheit, die an mehreren Stellen in etwas abweichender Fassung überliefert worden ist[2]. Damit die Israeliten nicht „mit leeren Händen" vor Jahve erscheinen, haben die hebräischen Weiber von ihren ägyptischen Nachbarinnen silberne und goldene Schmucksachen „entliehen". Da Jahve seinem Volke Gunst verschafft und Mose bei den Leuten des Pharao großes Ansehen genießt, so gelingt der Streich vortrefflich, die Ägypter unter der falschen Vorspiegelung der Rückkehr um ihre Kleinodien zu betrügen. Spätere Erzähler haben ihre Freude daran gehabt, den Diebstahl noch etwas zu vergrößern. Außer den Frauen „leihen" auch die Männer von ihren Nachbarn, und sie bitten nicht nur um Schmucksachen, sondern auch um Festkleider. Mit Recht ist hervorgehoben worden[3], daß dieser Zug nach den voraufgegangenen Plagen schlechterdings unverständlich ist. Wenn Jahve die Ägypter mit harten Strafen gezüchtigt und ihnen sogar die Erstgeburt genommen hat, dann begreift man wohl, daß sie den Hebräern Geschenke machen, um sie zu schleunigem Aufbruch zu drängen; aber von einem „Leihen" kann nur da die Rede sein, wo man auf Rückgabe hofft. Nach den Plagen konnten die Ägypter nur wünschen, die Hebräer niemals wiederzusehen.

---

[1]) Vgl. 12,33.34.39. Nach Burckhardt: Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby (Weimar 1831) S. 194 leben die Beduinen auf ihren Reisen fast ganz von ungesäuertem Brot; nach Musil: Arabia Petraea III S. 148 ißt man auch im Ostjordanland während der trockenen Jahreszeit nur ungesäuertes Brot. [2]) Vgl. 3,21f.; 11,2f.; 12,35f.

[3]) Von Ed. Meyer: Israeliten S. 10ff.

Dagegen paßt dieser Zug sehr gut in den zweiten Sagenstrang, den wir beim E und PK kennen gelernt haben und dessen Schluß wir jetzt rekonstruieren können. Nachdem Mose durch seine Forderung, das Volk zum Opferfest zu entlassen, zunächst nur eine Steigerung der Fron bewirkt hat, vollbringt er dann in Gegenwart des Pharao und seiner Zauberer vier Wunder, die sogar die Gaukler Ägyptens von der Größe Jahves überzeugen. Nur der König selbst bleibt verstockt; denn er weiß, daß die Hebräer in Wirklichkeit gar kein Opferfest feiern, sondern fliehen wollen. Seine Leute aber durchschauen den Plan nicht. Mose benutzt die Vertrauensseligkeit der Ägypter, bei denen er infolge seiner Wunderzeichen in großem Ansehen steht, und veranlaßt die Hebräer, von ihren Nachbarinnen zu leihen. Durch die Tötung seines Erstgebornen wird der Pharao gezwungen, den Widerstand gegen Mose aufzugeben. Er entläßt die Israeliten mit dem ausdrücklichen Befehl, nach Vollendung des Opferfestes zurückzukehren[1]. Aber diese ziehen es vor, zu fliehen.

Hier zeigt sich aufs neue[2], daß dieser zweite Sagenstrang die ältere Tradition bewahrt hat. Charakteristisch ist zunächst die köstliche Naivität, die bei den Ägyptern vorausgesetzt wird. Sie geben ihre silbernen und goldenen Schmucksachen[3] her, nach späterer Überlieferung auch ihre Festkleider, und merken gar nicht, wie sie beraubt werden. Die Hebräer räumen damit die Überlegenheit der ägyptischen Zivilisation bereitwillig ein; im Vergleich zu den Ägyptern kommen sie sich arm und besitzlos vor. Aber sie übertreffen jene, wie sie sich selbst rühmen, an pfiffiger Bauernschlauheit. Der Pharao ist zwar etwas klüger als seine Leute, aber am Ende weiß er sich ebensowenig zu helfen wie sie. Dem entspricht auch die Gottesauffassung. Noch tragen die Hebräer kein Bedenken, ihre eigenen Eigenschaften der Gottheit beizulegen. Jahve unterstützt sie in ihrem Betruge, ja er hat sie zu diesem Plan inspiriert[4]. Er ist nicht der Gott der Gerechtigkeit,

[1]) Beim J wird das Volk für immer entlassen, nach dem E nur beurlaubt. Diese zwei völlig verschiedenen Anschauungen sind 14,5 nebeneinander gestellt: Dem Pharao wird gemeldet, die Hebräer seien „geflohen", danach waren sie nur beurlaubt (5a); der Pharao und seine Leute bereuen, Israel für immer entlassen zu haben (5b).

[2]) Vgl. über die Wunder o. S. 85ff. und über die Tötung der Erstgeburt Pharaos o. S. 101.

[3]) Unter den כלים sind nicht „Gefäße" (Ed. Meyer), sondern „Kleinodien" (Ohrringe, Spangen, Amulette usw.) zu verstehen wie Jes. 61,10.

[4]) Vgl. Gen. 12,17; 20,7; dazu Gunkel: Genesis[3] S. 308.

sondern der Gott Israels, der für sein Volk Partei nimmt[1]. Diese primitive Sittlichkeit stimmt durchaus zu der vom Zauberwesen beeinflußten Gottesidee, die sich beim Vollzug der Wunderzeichen beobachten ließ[2].

Wie dort so wird auch hier die Kunst der Sage durch das Stilmittel der Steigerung charakterisiert. Zweimal greift Jahve in die Verhandlungen Moses mit dem Pharao ein: das erste Mal auf gütliche Weise durch die Wunder, das zweite Mal auf gewaltsamem Wege durch die Tötung der Erstgeburt. Es darf als besondere Feinheit gelten, daß den 2×2 Wundern nur diese eine Zwangsmaßregel gegenübergestellt wird. So offenbart Jahve seine Liebe und seine Macht zugleich. Er wird nicht müde, immer wieder freundlich zu locken und mit sanfter Stimme zu rufen, ehe er Gewalt anwendet; aber wenn es doch geschehen muß, dann genügt ein einziges Mal, um jeden Widerstand zu brechen. In dieser Hinsicht ist der E sehr viel wirksamer als der J mit seinen siebenfach gesteigerten Plagen, die nur langsam zum Ziele führen. Effektvoll ist ja auch die Art, wie die Ägypter um ihre Kostbarkeiten geprellt werden und zu dem Spott noch den Schaden davontragen.

Der zweite Sagenstrang, soweit er bisher besprochen wurde, scheint die Darstellung des Elohisten gewesen zu sein. Die Erzählung des Priesterkodex ist in ihrem Schlußteil nur verstümmelt erhalten. Von der Vorspiegelung eines Opferfestes und der Rückkehr und von dem Leihen hat er, wie man sicher behaupten darf, nichts gewußt oder nichts wissen wollen, da diese Anschauungen seinem geläuterten Empfinden anstößig waren. Die Tötung der Erstgeburt wird zwar nicht berichtet, läßt sich aber nach der Ankündigung und nach anderen Stellen[3] ergänzen. Danach wurde die menschliche und tierische Erstgeburt der Ägypter erwürgt, Israel jedoch verschont. Der PK ist also von der jüngsten Stufe des J beeinflußt und bewährt sich, wie überall, als die späteste Quellensammlung des Hexateuchs. Neu hinzugefügt hat er das Gericht über die Götter Ägyptens, das Jahve abhält, doch hat ihm wahrscheinlich die plastische Gestaltungskraft gefehlt. Genaue, aber wertlose[4] Angaben über die Zahl der ausziehenden Israeliten, über die Dauer des Aufenthaltes in Ägypten und über die Stationen der Wanderung schließen seine Erzählung.

Beiden Sagensträngen liegt im einzelnen kein historischer Kern

[1]) So mit Recht Ed. Meyer: Israeliten S. 11.
[2]) Vgl. o. S. 94. [3]) Vgl. 12,12ff.; Num. 33,3f. u. a.
[4]) Vgl. darüber Teil III.

zugrunde. Die Plagen sind erst ein jüngerer Ersatz für die älteren Wunder. Wunder aber sind niemals und nirgendwo geschehen. Was für sie gilt, ist auch für die Tötung der Erstgeburt, die mit ihnen aufs engste zusammenhängt, maßgebend. Weiterer Beweise für den sagenhaften Charakter bedarf es nicht. Wenn aber weder die Plagen noch die Wunder historisch sind, so kann man aus ihnen auch keine Schlüsse über die Zeit des Auszuges ziehen. Beide Sagenstränge setzen ferner voraus, daß die Hebräer ein Wüstenfest feiern wollen, unter dem man wahrscheinlich das Pascha zu verstehen hat. Da dies Fest in das Frühjahr fällt, so wäre damit die Zeit des Auszuges bestimmt, für den Sagenerzähler gewiß, aber nicht für den Historiker; denn solche Sagenmotive sind zu schwach, um einen historischen Bau zu tragen. Nach der älteren Sage sind die Hebräer vom Pharao zeitweilig beurlaubt worden, in der Hoffnung, daß sie wieder zurückkehren würden. Kann man eine so naive Erwartung dem Könige Ägyptens wirklich zutrauen? Nach der jüngeren Sage aber sind die Israeliten endgültig entlassen worden; eine feste Überlieferung hat demnach nicht existiert.

Als Ausgangspunkt der Sage kann nur die geschichtliche Tatsache eines Aufenthaltes der Hebräer in Ägypten, oder richtiger in Gosen, betrachtet werden. Waren die Israeliten dort zu Fronarbeiten geknechtet, dann versteht man am besten, wie spätere Erzähler das Motiv des Auszuges zur Sagenschöpfung benutzen konnten. Sie liebten es, zu fabulieren und durch die Phantasie ihre Hörer zu ergötzen, wenn sie auch die Anregung dazu dem wirklichen Leben entnahmen. Weitere Einzelheiten brauchen nicht historisch zu sein; den geschichtlichen Vorgang zu beschreiben, war nicht ihre Absicht und lag auch außerhalb ihres Könnens. Doch läßt sich eine allgemeine Tatsache wahrscheinlich noch als historisch behaupten. Beide Sagenstränge stimmen darin überein, daß der Pharao die Hebräer nicht freiwillig ziehen ließ. Wenn die Fronarbeiten historisch sind, dann versteht es sich von selbst, daß der Pharao die Israeliten festhalten wollte, weil er sie für seine Bauten gebrauchte. Die Katastrophe am Schilfmeer, die ebenfalls geschichtlich ist, bestätigt diese Voraussetzung. Die Hebräer müssen daher, das ist die einzige Möglichkeit, ohne Wissen des Pharao geflohen sein, indem es ihnen irgendwie gelang, die Ägypter zu täuschen. Weitere Einzelheiten aber entziehen sich unserer Kenntnis.

7. **Die Katastrophe am Schilfmeer**[1]. Wer eine Reise unter-

[1]) Ex. 13,17–15,21. Hier ist der PK nicht so sicher wie sonst auszuscheiden. Wahrscheinlich gehören zu ihm: 13,20; 14,1.2.4.8.9.10a.c (die un-

nehmen will, muß zunächst das Ziel kennen, dem er zustreben soll. Die späteren Erzähler konnten sich nicht anders denken, als daß die Hebräer von vornherein nach Palästina wollten. Nun führten von Gosen

mittelbar zusammenhängen: „Als der Pharao sich näherte, schrien die Israeliten zu Jahve“). 15–18 (mit Ausnahme der Worte: „Was schreist du zu mir“ in 15 und „erhebe deinen Stab“ in 16). 21a.c–23.26.27a.28 (auch der Schluß, da ‖ 30). Vielleicht sind einzelne der hier aufgezählten Verse zum E zu rechnen, wie Wellhausen annimmt, aber für den PK spricht das Wertlegen auf die Verherrlichung Jahves durch die Verstockung Pharaos und die Erwähnung der Reiter neben Rossen und Wagen. Der E, der sich nahe mit dem PK berührte, ist zu dessen Gunsten verstümmelt worden. – Es bleiben 13,17.18 für den E. 13,20 ist spätere literarische Glosse, Verweis auf Gen. 50,24f. Mit Recht stellt man 13,21f. zum J, da der E dieselbe Sage vom Engel Gottes erzählte (vgl. 14,19 und wahrscheinlich auch 3,12). 14,3 paßt nicht in den Zusammenhang des PK; denn wenn der Pharao glaubte, die Israeliten hätten sich in der Wüste verirrt, dann war es überflüssig, sie zu verfolgen, da sie von selbst umkommen mußten. Der Vers setzt vielmehr 13,17f. fort, gehört also zum E. 14,5a ‖ b, wie Ed. Meyer S. 20 richtig erkannt hat, aber die Verteilung der Quellen ist grade umgekehrt: a enthält den Gedanken der Flucht E, b den der endgültigen Entlassung J. 6 J ‖ 7 E (mit Ausnahme der Worte: „und alle Wagen Ägyptens“ J). 10b J (a „Als sich der Pharao näherte“ PK ‖ b „Als die Israeliten ihre Augen erhoben“). 11–14 späterer Zusatz (Ed. Meyer S. 22 Anm. 2); denn die Israeliten klagen nicht über die Gefahr, die ihnen vom Heere droht, sondern über die Not der Wüste. In 15.16 zwei Bruchstücke aus dem E „Warum schreist du zu mir“ und „erhebe deinen Stab“ (vgl. Baentsch z. St.). 19a E ‖ b J. 20 ist verderbt, leider grade an einem entscheidenden Punkte. Man erwartet nicht, wie der Text lautet, daß die Wolke die Nacht erhellt, sondern das gerade Gegenteil; denn 1. kann nach dem folgenden Halbvers keiner dem andern zu nahe kommen; 2. Bei Morgenanbruch „blickt“ Jahve drohend in der Wolkensäule auf die Ägypter. Da dies gegen Morgen geschieht, so ist anzunehmen, daß die Wolke vorher dunkel ist, jetzt aber plötzlich aufflammt; 3. Entscheidend ist Jos. 24,7: „Ich ließ zwischen euch und den Ägyptern dichte Finsternis eintreten.“ Danach ist zu lesen וַיְהִי חֹשֶׁךְ „da geschah es plötzlich, daß die Wolke sich verfinsterte.“ Das folgende ויאר ist mit LXX (διῆλθεν) in ויעברו zu verbessern: „und sie zogen hindurch (durch das Meer) die Nacht hindurch“; denn Jahve hatte das Meer trocken gelegt. Ohne die LXX wäre die Konjektur gewaltsam; die Verderbnis läßt sich begreifen, weil die Abschreiber die Pointe nicht verstanden: Wie kann sich die Wolke plötzlich „verfinstern“, da sie bis dahin grade in der Nacht „geleuchtet“ hatte? 20a gehört zum E, 20b zum J; 21b.24.27b J. In diesen Zusammenhang des J paßt 25 nicht hinein: Nachdem die Ägypter in Verwirrung gebracht sind 24, brauchen sie nicht mehr zu überlegen, ob sie fliehen sollen oder nicht. Das „Hemmen“ der Räder deutet ebenfalls auf eine andere Situation als beim J: Nach ihm (27) sind die Ägypter ans jenseitige Ufer gelangt, nach 25 dagegen konnten sie mit ihren Wagen nicht vorwärts kommen, sondern blieben mitten

aus[1] zwei Hauptwege nach Palästina: der eine nach Nordosten an der Küste entlang bis Gaza, die Philister-Straße genannt, weil sie das philistäische Gebiet berührt; der andere nach Südosten über Suez und Akaba, die Schilfmeer-Straße genannt, weil sie am Schilfmeer vorübergeht. Da hier einzelne Stationen nicht aufgezählt werden, läßt sich die Route nicht genauer bestimmen. Gesagt wird nur, daß die Philister-Straße direkt, die Schilfmeer-Straße dagegen in großem Bogen[2] nach Palästina laufe, woran in der Tat kein Zweifel sein kann. Der Erzähler ist an die feste Überlieferung gebunden, nach der die Hebräer nicht den kürzesten Weg, sondern den Umweg gewählt haben, und kann sich dies nur aus der Furcht vor den Philistern erklären. Aber diese Annahme ist unmöglich, da die Philister jene Gegend damals noch gar nicht besetzt hatten, sondern erst ungefähr ein halbes Jahrhundert später dort eindrangen. Dieselbe Überlieferung über den eingeschlagenen Weg wird in einem älteren Texte[3] damit motiviert, der Pharao solle glauben,

---

im Meere stecken. Diese anschauliche Einzelheit 25 stammt wohl nicht aus PK, sondern aus E. 31 ist späterer Zusatz; ebenso 14,29 und 15,19 = 14,22 (Jülicher). 15,1–18 ist ein jüngeres, wohl erst nach der Eroberung Jerusalems (V. 17) gedichtetes Lied; 15,20f. E. Über das Lied Mirjams vgl. Teil II. – ביד רמה 14,8 (vgl. Num. 33,3) heißt nicht „in öffentlicher Empörung" (Eerdmans III S. 41), sondern „mit offenem Visier"; der Gegensatz ist heimliche Flucht (so auch Ehrlich).

[1]) So wird 13,17f. vorausgesetzt. Hier sollen nur die Voraussetzungen der Sage besprochen werden; über die historisch-geographischen Fragen vgl. Teil III.

[2]) Für die geographische Anschauung ist das richtige Verständnis der Verba סבב 13,18 E und שוב 14,2; Num. 33,7 PK von Bedeutung. Die Übersetzung „sich zurückwenden" oder „umkehren" ist 13,18 sinnlos, da die Hebräer noch gar nicht aufgebrochen sind. הסב heißt vielmehr: „Er ließ im Bogen ziehen"; vgl. סביב „der Kreis", „ringsherum". So ist auch שוב ohne Betonung der Rückkehr zu verstehen: „Vom Wege abbiegen" oder „einen Umweg machen". Der Widerspruch Dillmann-Ryssels[3] S. 151 beruht auf Wortklauberei, da auch nach ihm von einer Rückkehr nicht die Rede ist.

[3]) Nach 14,3. Man wird 13,17f. als eine jüngere Schicht innerhalb des E betrachten dürfen. Denn 1. wird hier „Gott" gesagt, 14,19 dagegen „Engel Gottes", meist ist sogar „Jahve" die Regel; 2. die Feuer- und Wolkensäule ist als zu mythologisch gestrichen, während sie 14,19f. noch vorausgesetzt wird; 3. der oben erwähnte Widerspruch mit 14,3. Auch dieser Vers scheint nicht einheitlich zu sein (Holzinger): „Die Wüste hält sie umschlossen" ‖ „Sie haben sich im Lande verirrt." Vielleicht darf man in der einen Variante eine Spur des J erkennen. Bei ihm fehlt gegenwärtig jede Angabe über den Weg; vor allem müßte gesagt sein, wo der Pharao die Hebräer einholt und was für ein Meer das ist, von dem plötzlich erzählt wird.

daß sich die Hebräer in der Wüste verirrt hätten; nach dieser Tradition muß die Schilfmeer-Straße nur wenig begangen worden sein. Die Absicht ist ja, den Pharao zu täuschen und eine Verfolgung zu verhindern[1]. Überdies ist nach der älteren Sage nicht Palästina, sondern der Sinai das Ziel der Wanderung: Von dort hat Jahve sie gerufen, dort sollen sie ihm ein Opferfest feiern und dorthin führt er sie. Der Weg aber, auf dem man dorthin gelangt, kann naturgemäß nur die Schilfmeer-Straße sein.

Im Osten Ägyptens dehnt sich die Wüste, und darum braucht, wer von Ägypten aus ostwärts reisen will, notwendig einen Führer, damals so gut wie heute. So ist es begreiflich, daß die Wandersagen zunächst erzählen, wer die Israeliten sicher durch die Wüste geleitet hat. Während die jüngste Fassung[2] alles Mythologische abgestreift hat und ganz abstrakt von Gott als dem Führer redet, haben die älteren Sagen eine konkrete Vorstellung bewahrt, wie Jahve[3] in der Feuer- und Wolkensäule einherwandelt, nur daß ein späterer Erzähler[4] Jahve durch seinen Engel ersetzt hat. Zur Erklärung dieser Idee geht man häufig[5] von der Tatsache aus, daß die Karawanen, die im Orient oft der Kühle wegen des Nachts reisen, durch Lichter geleitet werden, die an Stangen befestigt sind, oder durch irgend ein Feuer, das die Dunkelheit erhellt[6]. Diese Hypothese ist aus mehreren Gründen unmöglich: 1. Sie erklärt nicht, woher die Wolkensäule bei Tag stammt[7]. 2. Wenn es allgemeine Sitte gewesen wäre, am Tage durch Rauch, bei Nacht durch Feuer Wanderern den Weg zu weisen, wie konnte dann

---

[1]) Auch der J, der mit einer Sinnesänderung des Pharao rechnet; vgl. u. [2]) Vgl. 13,17. [3]) Vgl. 13,21 f. J. [4]) Vgl. 14,19 f. E.

[5]) So behauptet noch Holzinger (bei Kautzsch[3] S. 103 Anm. 1): „daß sie an die gut bezeugte Sitte von Rauch- und Feuersignalen anknüpft, ist mindestens möglich."

[6]) Vgl. die Literatur bei Trumbull: Kadesh Barnea S. 397 Anm. 1 und Dillmann-Ryssel[3] S. 150 f.

[7]) Bei hellem Tage braucht eine Karawane, die ihre Führer hat und sie sehen kann, natürlich überhaupt keine Signale, obwohl die Exegeten das Gegenteil annehmen. Anders ist es bei den Hebräern, die eben keine ortskundigen Führer haben, wie die Sage voraussetzt. Nun wird freilich behauptet, die Sitte von Rauchsignalen bei Tage sei „gut bezeugt", aber das einzige Zeugnis, das man bisher beigebracht hat, ist die von keinem modernen Reisenden bestätigte und unklare Nachricht von Curt. 5,2,7 (vgl. Trumbull und Dillmann a. a. O.), wonach Alexander auf seinem Zuge durch Babylonien eine Stange mit einem Zeichen auf dem Feldherrnzelt aufstellte; bei Nacht wurde Feuer, bei Tage Rauch beobachtet.

eine so außergewöhnliche Sage entstehen? Im Zeitalter des Rationalismus mochte es noch angängig sein, die feurige Wolkensäule auf die phantastische Vergrößerung einer einfachen Fackel- oder Blendlaterne zurückzuführen. Entscheidend ist 3. die Überlegung, daß weder die mythische Erzählung noch die mythische Einzelvorstellung von Dingen ausgeht, die man jeden Tag beobachten oder jeden Augenblick durch menschliche Kraft schaffen kann. Um ein paralleles Beispiel zu nennen: Eine Gottheit kann sich wohl in dem Wasser der Quelle offenbaren, aber niemals in der Zisterne, die der Mensch ausgehauen hat, oder in dem Kübel mit Wasser, der auf dem Hofe steht.

Zunächst muß man betonen, daß die Sage ein Wunder erzählen will. Die Hebräer, die aus Ägypten wandern, müssen durch die Wüste ziehen, in der es für den Unkundigen weder Weg noch Steg gibt. Ein Führer fehlt; auch Mose weiß keinen Rat[1]. Da erscheint Jahve selbst und leitet sein Volk. Wahrlich, einen besseren Führer kann sich Israel nicht wünschen! Jahve nimmt nicht menschliche Gestalt an, wie in den Erzählungen der Genesis, sondern er wandelt in einer Wolke, die bei Tage finster, bei Nacht hell erleuchtet ist. So können die Hebräer bei Tag und Nacht auch die ödeste Gegend durchqueren, ohne Sorge, sich zu verirren. Wie es sich für einen rechten Führer geziemt, so gibt schon nach der alten Sage[2] die Wolke den Lagerplatz und die Zeit der Rast an: Wo sie sich niederläßt, ruhen auch die Hebräer, und solange sie an derselben Stätte verzieht, weilen auch die Hebräer dort. Der Charakter des Wunders kann demnach nicht geleugnet werden; es fragt sich nur, ob man an eine naturhafte Grundlage denken darf oder ob es sich um eine einfache Phantasieschöpfung handelt. Da es in der Märchenliteratur an Parallelen fehlt, so ist die Anlehnung der Sagenerzähler an ein natürliches Ereignis sehr wahrscheinlich und für den nicht zweifelhaft, der je einen tätigen Vulkan gesehen hat. Als im Winter 1905 der Vesuv kurz vor seinem großen Ausbruch stand, hing des Tags über dem Berge eine dichte, unbewegliche Rauchwolke, die sich des Nachts durch den glühenden Feuerschein im Innern des Kraters zu einer Feuersäule verwandelte[3].

[1]) Über den Widerspruch mit den vorhergehenden Sagen vgl. u.

[2]) Vgl. Ex. 40,36ff.; Num. 9,15ff.; 10,11f.; 17,7. Diese Stellen stammen zwar erst aus dem PK, enthalten aber alte Tradition; jung ist nur die Vermischung mit dem Stiftszelt. Zwei verwandte Vorstellungen haben sich angezogen; vgl. u.

[3]) Was ich selbst einst — mit Enno Littmann — staunenden Auges geschaut, haben in vulkanischen Gegenden viele gesehen. Schon Pindar singt vom Ätna

Und viele Meilen weit wußte man, des Tags durch die Rauchwolke, des Nachts durch die Feuersäule genau, wo der Vesuv zu suchen war. Lebte man nicht im Zeitalter der Eisenbahnen, so hätte man, wie einstmals die Israeliten, Rauchwolke und Feuersäule als sichere Wegweiser auf seinen Wanderungen benutzen können, um den Vulkan zu erreichen. Wenn man näher herankam, sah man, wie die Gottheit im Feuer auf den Berg herabgefahren war. „Gleich Wassern, ausgeschüttet an einem Abhang[1]" wälzten sich die goldenen Lavaströme zu Tal, vor sich Entsetzen verbreitend, hinter sich das Verderben. Auch die Loslösung der Vulkanwolke vom Berg ist bis zu einem gewissen Grade begreiflich, wenngleich die Sage in dieser Beziehung zweifellos stilisiert hat. Das Wandern der Wolke vor den Hebräern bleibt eine Schöpfung der Phantasie, die aber nur begreiflich ist im Anschluß an wirklich erlebte vulkanische Ereignisse.

Die Idee von Jahve als dem Führer Israels, der es aus Ägypten nach dem Sinai leitet, hat demnach einen geschichtlichen Kern, sofern damals ein Vulkanausbruch stattgefunden haben muß, der die epische Gestaltungskraft zu allerlei Dichtungen anregte. Die Feuer- und Wolkensäule muß aber auch aus anderen Gründen zu dem ältesten Bestandteil der Sagenüberlieferung gehören. Vom Sagensammler kann diese Anschauung nicht stammen, weil sie dem Zusammenhang der Sagen schnurstracks widerspricht. Denn Mose war ja vom Sinai gekommen, um die Hebräer dorthin zu bringen; er mußte also den Weg gut kennen, den er sogar zweimal zurückgelegt hatte, und bedurfte der persönlichen Erscheinung Jahves nicht. Das Motiv der Wolkensäule ist folglich älter als die Flucht Moses nach Midian und seine Berufung am Sinai. Man hat es freilich schon früh den anderen Sagen anzupassen versucht, indem man die Wolkensäule als Legitimation für Mose, den Boten Jahves, bezeichnete[2]. Das muß schon zu einer Zeit geschehen sein, in der die ägyptischen Wunder noch nicht erdichtet

(Pyth. I, 40–46), worauf mich G. Beseler aufmerksam macht: *τᾶς ἐρεύγονται μὲν ἁπλάτου πυρὸς ἀγνότατα ἐκ μυχῶν παγαί· ποταμοὶ δ'ἀμέραισιν μὲν τροχέοντι ῥόον καπνοῦ αἴθων'. ἀλλ' ἐν ὄρφναισιν πέτρας φοίνισσα κυλινδομένα φλὸξ ἐς βαθεῖαν φέρει πόντου πλάκα σὺν παταγῷ.* „Von ihm werden aus dem Innersten heilige Quellen unnahbaren Feuers ausgespieen. Diese Ströme entsenden am Tage eine rauchgeschwärzte Flut. Nachts aber schleudert die rote wirbelnde Flamme Steine auf den tiefen Meeresgrund mit Getöse."

[1]) Micha 1,4.

[2]) Nach dem emendierten Text von 3,12 (vgl. o. S. 21 Anm. 1).

waren, da nach ihnen eine zweite Beglaubigung unnötig war. Aber auch ohne diese Plagen ist die Idee der Legitimation ein später eingefügter Verbindungsgedanke, der zwei ursprünglich selbständige Sagen verschmelzen soll; denn der Widerspruch zwischen dem wegekundigen und doch nicht wegekundigen Mose bleibt bestehen.

Die vorliegende Erzählung zeigt auch sonst noch Spuren, daß sie einst als Einzelsage umlief und daher der ältesten Sagenüberlieferung eingereiht werden muß. Gegenwärtig ist zwar ein Zusammenhang mit dem Vorhergehenden hergestellt, aber trotz aller Kunst der Erzähler klafft ein Riß, der sich nicht überbrücken ließ. Wie reimt sich die Verfolgung der Hebräer durch den Pharao mit den Wundern und Plagen? Beim Jahvisten sind die Israeliten endgültig entlassen worden, nachdem der Pharao, sein Land und seine Leute durch die furchtbaren Schläge Jahves aufs härteste gezüchtigt worden sind. Sie haben die Hebräer geradezu zum Aufbruch gedrängt, um sie nur endlich so schnell wie möglich los zu werden, man sollte denken, auf Nimmerwiedersehen. Aber kaum sind die Fremden fort, als sich die Ägypter zu ihrer Verfolgung aufmachen. „Sie sind anderen Sinnes geworden," behauptet der Erzähler, und er hat sich alle Mühe gegeben, die Sinnesänderung glaubhaft erscheinen zu lassen. Wer sein Wort so oft brach, wer nach der Abwendung der Plagen niemals hielt, was er in der Not versprochen hatte, wem jedes kleine Zugeständnis mühsam abgepreßt werden mußte, ist dem nicht zuzutrauen, daß ihn die Entlassung reuen würde? In kluger Voraussicht dessen, was kommen würde, hat Mose in den Verhandlungen mit dem Pharao niemals den Sinai als das Ziel der Reise verraten, ja er hat einen Weg gewählt, der sein Volk sicherem Verderben auszusetzen schien[1], um eine Verfolgung von vornherein zu erschweren; nun ist doch geschehen, was er von Anfang an gefürchtet hat! So weiß der Erzähler äußerst geschickt seine Hörer über die Schwierigkeit hinwegzutäuschen; denn trotz aller Kunst bleibt die Sinnesänderung des Pharao ein psychologisches Rätsel[2], das auch in der Sage kaum begreiflich ist. Die Verfolgung

[1]) Wenn 14,3 (vgl. o. S. 110 Anm. 3) eine Dublette enthält. Freilich paßt dieser Gedanke nur schlecht zum J, da ja Mose das Volk „in die Wüste führen" will, wie er offen dem Pharao gesagt hat. Auf die Idee, daß die Hebräer sich verirren würden, konnte der König dann nicht gut verfallen. Wahrscheinlicher wird man diesen Zug der alten Einzelsage zuschreiben müssen, die von einer Entlassung noch nichts wußte.

[2]) „Psychologisch begreiflich wäre nur, daß er Rache hätte nehmen wollen, aber davon ist nicht die Rede" (Ed. Meyer: Die Israeliten S. 35).

der Hebräer durch den Pharao war eben, so wird man sagen müssen, eine ältere Tradition, an die der Erzähler gebunden war und die er nun mit den jüngeren Plagen reimen mußte, so gut es ging. Seine Kunst ist bewundernswert, aber das Unmögliche möglich zu machen, ist ihm nicht gelungen.

Der Elohist war vor eine leichtere Aufgabe gestellt, und doch ist auch bei ihm der Bruch noch erkennbar. Der Pharao hatte nur den Zug in die Wüste und die Feier des Opferfestes erlaubt. Die Hebräer aber benutzen die Gelegenheit zur Flucht; sie wählen einen Weg, auf dem sie hoffen dürfen, den Ägyptern nie wieder zu begegnen, und verwischen ihre Spuren so viel wie möglich. Als der König von ihrer Flucht erfährt, setzt er ihnen sofort nach; die Ägypter wollen vor allem ihre Schmucksachen wieder haben, die sie verliehen hatten. Scheinbar ist alles verständlich; unverständlich ist nur, woher der Pharao plötzlich weiß, daß die Hebräer nicht mehr zurückzukehren beabsichtigen, nachdem sie das Land mit seiner Erlaubnis verlassen haben. Begreiflich ist diese Nachricht nur, wenn die Israeliten von vornherein ohne Wissen der Ägypter geflohen sind. Folglich liegt hier ursprünglich eine Einzelsage vor, die weder die Wunder und Plagen noch die Tötung der Erstgeburt, die weder Verhandlungen mit dem Pharao noch eine Plünderung der Ägypter, sondern nur einen Aufenthalt der Hebräer in Ägypten oder Goſen und einen heimlichen Aufbruch voraussetzt. Diese Voraussetzung läßt sich noch durch eine andere Erwägung bestätigen: Wenn der Pharao die Hebräer verfolgte, dann hat er sie eben nicht entlassen, weder zeitweilig (E) noch endgültig (J); sie sind vielmehr geflohen, wie keine der uns erhaltenen Sagen berichtet, wie aber hier noch deutlich zu erschließen ist. Nur die Voraussetzung dieser ältesten Sage kann dem Historiker als Fundament dienen.

Der Ort, wo der Pharao mit seinen Streitwagen auf die Hebräer stößt, wird weder im J noch im E genannt; erst der PK weiß von Pi-Hachiroth, dessen genaue Lage unbekannt ist[1]. Es ist sehr fraglich, ob die ältere Sage überhaupt einen Namen erwähnt hat, doch läßt sich nichts Sicheres entscheiden, weil im gegenwärtigen Text auch das Meer namenlos bleibt, was ursprünglich schwerlich der Fall war. Wir haben keinen Grund zu bezweifeln, daß es das „Schilfmeer" war, wie die anschließende Sage und jüngere Traditionen[2] behaupten. Jedenfalls hat

[1]) Vgl. darüber Teil III.

[2]) So 15,22 J und in dem Liede aus der Zeit Davids oder Salomos 15,4.

der Text des Jahvisten[1] hier eine Lücke, da erzählt werden mußte, daß die Hebräer an ein Meer kamen, das ihnen den Weg verlegte: Es ist wohl schon gegen Abend, als die Israeliten zum ersten Mal die Ägypter erblicken. Der Gefahr zu entrinnen, scheint unmöglich zu sein, denn vorn versperrt das Meer, hinten der Pharao jede Flucht. So sind die Hebräer verloren, wenn kein Wunder geschieht. Da stellt sich die Wolke, die bisher voranzog, hinter die Front und hält als schützende Nachhut die Ägypter in respektvoller Entfernung. Während sie sich sonst des Nachts in eine Feuersäule verwandelte, bleibt sie diesmal finster; bei der herrschenden Dunkelheit brauchen die Israeliten um so weniger zu fürchten, daß ihnen die Ägypter zu nahe kommen. So ist die Vernichtung, die von hinten droht, wenigstens für eine Weile abgewendet. Vorn aber drängt ein gewaltiger Oststurm das Meer während der ganzen Nacht zurück und legt den Boden trocken, sodaß sich ein Ausweg öffnet, dem Verderben für immer zu entgehen. Um Mitternacht ist Israel am jenseitigen Ufer angelangt und atmet erleichtert auf. Aber zu früh, denn schon sind ihnen die Verfolger wieder auf den Fersen, da sie trotz der Dunkelheit und der Wolke denselben Pfad durch das Bett des Meeres benutzt haben[2]. Wieder sind die Hebräer verloren, wenn kein Wunder geschieht. Da „blickt" Jahve plötzlich um die Zeit der Morgenwache aus der Wolkensäule; er zeigt sich in seiner

---

[1]) Auch ohne die oben angeführte Konjektur von 13,20 scheint mir die Annahme unmöglich, daß der J von einem Durchzug durch das Schilfmeer nichts wisse (Ed. Meyer: Israeliten S. 22). Der E und PK kennen den Durchzug sicher, und es ist nicht geraten, einen so tiefgreifenden Unterschied zwischen J und E vorauszusetzen; eine Entstehung der Sage in der Zeit nach der Niederschrift des J ist vollends ausgeschlossen. Auch in dem Liede 15,1–18 ist der Durchzug, zwar nicht ausdrücklich erwähnt, aber doch deutlich geschildert (gegen Ed. Meyer S. 23). In V. 8 heißt es: Die Wasser standen wie ein Wall, zu ergänzen ist: während die Israeliten hindurchgingen; V. 9 fährt dann fort: Der Feind dachte, ich will ihnen nachjagen, da bliesest du darein mit deinem Odem und das Meer bedeckte sie. Allerdings liegt der Nachdruck nicht auf dem wunderbaren Durchzug der Hebräer, sondern auf der Vernichtung der Ägypter. Ferner darf man fragen, warum Jahve das Meer trocken legt; gewiß nicht, um die Ägypter zu ertränken. Oder soll man annehmen, der Erzähler habe den Einfluß des Sturms auf Ebbe und Flut gekannt; erst müsse das Meer weit zurücktreten, um dann desto höher zurückfluten zu können? Aber die Hebräer wohnten nicht am Meere und kannten seine Gesetze nicht.

[2]) Nach 27b ist möglich, daß die Ägypter das jenseitige Ufer wirklich erreicht haben; der E spricht aber dafür, daß die Ägypter nicht ganz hinüberkommen (V. 25).

schreckhaften Gestalt. Wie wir dies Bild zu verstehen haben, kann nach der Erscheinung Jahves am Sinai und nach den Voraussetzungen der vorliegenden Sage selbst[1] kaum zweifelhaft sein: Die bis dahin pechschwarze Wolke zuckt plötzlich in tausend grellen Feuerflammen und jagt den Ägyptern einen solchen Schrecken ein, daß sie geraden Weges in das unterdes zurückflutende Meer hineinstürmen. Als die Sonne heraufzieht, ist die Gefahr vorüber, fast wie ein Spuk, der zerstoben ist, wenn die Leichen der Ägypter nicht am Strande lägen.

Das Gemälde ist so plastisch entworfen, daß man jede Einzelheit vor Augen sieht und fast an eine realistische Beschreibung historischer Vorgänge denken möchte, wenn die Wunder nicht wären. So aber ist auch die Anschaulichkeit der Erzählung ein Kennzeichen der Sage. Lebendig weiß der E zu schildern, daß die Ägypter nicht so schnell vorwärts kommen wie die Hebräer, sondern mit ihren Streitwagen in den Schlamm einsinken; die Verfolgten sind schon drüben, während sie noch mitten auf dem Meeresboden weilen und von den zurückkehrenden Wassern überrascht werden. Und doch berichtet derselbe Erzähler von der Zauberhandlung des Mose, der mit seinem Stabe das Meer entzwei teilt wie Elia mit seinem Zaubermantel[2]. Dies Wunder von dem trockenen Durchzug durch ein Meer oder durch einen Fluß begegnet uns auch sonst im Alten Testament[3] und ist ein geläufiges Motiv der Märchenliteratur[4]. Der J hat hier, wie bei den Plagen, das Märchenhafte abgestreift und das Wunder rationalisiert, indem er das Meer durch den Ostwind, den alles ausdörrenden Schirokko Palästinas, austrocknen läßt. Er ist vor allem Schuld daran, wenn seitdem Viele nach den Furten und Gezeiten des Roten Meeres geforscht haben, um das Wunder lokalisieren zu können.

Man hätte im Gegensatz zu diesem weitverbreiteten Märchenmotiv lieber von der Wolken- und Feuersäule ausgehen sollen, die in ihrer Art einzig ist und auch im Alten Testament außerhalb der Mose-Sagen nicht wieder vorkommt[5]. Diesen Zug hat man bisher nie beachtet, weil er gar zu mythologisch-phantastisch erschien, und doch ist

---

[1]) Vgl. 19,16 und 14,20b (nach der oben angeführten Konjektur).

[2]) II Reg. 2,8; vgl. 2,14. [3]) Jos. 3,16f.

[4]) Vgl. z. B. Hahn: Griechische und albanesische Märchen (vgl. Register unter „Rute", die den See teilt); viele Parallelen aus dem Altertum und aus mittelalterlichen Legenden bei Heinrich Günter: Die christliche Legende des Abendlandes. Heidelberg 1910 (vgl. Register unter „Wasser").

[5]) Ein Anklang daran findet sich nur noch Gen. 15,17.

vielleicht grade er geeignet, dem Historiker wichtige Fingerzeige zu geben. Wem es feststeht, daß die Wolken- und Feuersäule vulkanischen Ursprungs ist, dem muß es notwendig auffallen, daß sie in der Beschreibung des Sinai selbst, des vulkanischen Berges[1], keine Rolle spielt, obwohl man sie dort zunächst erwarten würde. Überblickt man die Gesamtheit der überlieferten Sagen, soweit sie von der Wolken- und Feuersäule erzählen, so würde dies Phänomen die Israeliten von Ägypten bis an die Grenze Palästinas begleitet haben[2]. Es läßt sich aber sicher zeigen, daß der Aktionsradius über den Sinai hinaus erst später bis nach Kades und Palästina verlängert worden ist[3]. Was sich für diese Richtung beweisen läßt, ist auch für die andere zu vermuten. Das erste Mal tritt die Wolke in Funktion am Schilfmeer, dem ersten Schauplatz der Sage nach dem Auszug. Es ist leicht begreiflich, daß man die Wolke später direkt bis nach Gosen wandern ließ, um die Hebräer von dort abzuholen. Ihr ursprünglicher Aktionsradius aber reicht nur vom Schilfmeer bis zum Sinai: Sie kommt vom Berge den Israeliten bis ans Meer entgegen, legt den Meeresboden trocken und läßt die Wasser wieder zurückfluten, vernichtet dadurch die Ägypter und rettet die Hebräer.

Die Wanderung einer Vulkanwolke ist durch die Eruption des Mont Pelé auf Martinique 1902 über jeden Zweifel sicher bezeugt. St. Pierre ist zugrunde gegangen durch die vom Vulkan ausgespieene Wolke – nicht durch Lava! – die mit Schlamm, Asche, Steinen gefüllt, vor allem aber mit giftigen Schwefelgasen geschwängert und von tausend Flammen durchzuckt war. Mit der Eruption war ein Orkan und ein Erdbeben verbunden, durch das auch das Meer in Mitleidenschaft gezogen wurde: „Das Meer ist schwarz, es wallt auf, es hebt sich drohend, und von Zeit zu Zeit rollt eine gewaltige Woge dunkel und lautlos in die Stadt und über die Felder der Umgebung[4].“ Dies Erdbeben ist für die Vulkanausbrüche typisch, und da die Vulkane in der Regel nahe am Meere liegen, so wird gewöhnlich auch dies in Unruhe versetzt. Als 1888 die Ritterinseln explodierten, wurde eine deutsche Forschungsexpedition, die an der benachbarten Küste von Neupommern

[1]) Vgl. u. § 14.

[2]) Die letzte Erwähnung der Wolke Dtn. 31,15 beim Tode Moses.

[3]) Die am Sinai gefertigte Lade Jahves soll als Führer dienen wie vorher die Feuer- und Wolkensäule; vgl. u. § 16.

[4]) Vgl. M. Wilhelm Meyer: Von St. Pierre bis Karlsbad. Berlin 1904. S. 7ff. Über die geographischen Fragen vgl. u. Teil III.

tätig war, durch die vulkanische Meereswelle hinweggeschwemmt. Besonders lehrreich ist die Entstehung des Monte Nuovo bei Neapel (am 29. Sept. 1538). Vor seiner Geburt trat das Meer bei Puzzuoli plötzlich zurück. Tausende von Fischen lagen auf dem Trockenen und wurden in Wagenladungen eingeheimst. Nach einiger Zeit brauste das Meer wieder herein. Nun erhob sich der Boden, und unter furchtbarem Donner schleuderte er eine gewaltige Feuersäule, glühende Steine, ungeheure Dampfwolken und Asche aus. Aber kein Lavastrom floß, und nur wenige Menschen kamen um[1].

Sieht man von der sagenhaften Ausschmückung ab, so kann die Katastrophe am Schilfmeer wohl historisch sein. Alle Einzelheiten des Vorganges, vor allem auch den Durchzug durch das Meer, muß man preisgeben; nur auf zwei Tatsachen darf man Gewicht legen: Zunächst auf die Feuer- und Wolkensäule, die sich vom Sinai losgelöst hat und auf einen vulkanischen Ausbruch hindeutet, der damals in der Nähe des Schilfmeers stattgefunden haben muß. Die Sage hat trotz der Stilisierung eine deutliche Erinnerung an das Naturereignis bewahrt. Beweisend ist vor allem, daß sie die Wolken- und Feuersäule nicht am Vulkan selbst, sondern am Meere in Aktion treten läßt. Zweitens kommt das Ebben und Zurückfluten des Wassers in Betracht, durch das die Ägypter hinweggeschwemmt werden. Um der Vulkanwolke zu entfliehen, so stellt es die älteste Sage dar, flüchten die Ägypter ins Meer. Ein solcher Vorgang wäre nicht undenkbar, obwohl man auch annehmen kann, das in gewaltiger Unruhe befindliche Meer sei einfach über seine Ufer getreten und habe das Heer der Ägypter hinweggespült, während die Hebräer gerettet wurden. Von einem Kampf ist überhaupt nicht die Rede[2]; der Untergang der Ägypter erfolgt durch ein naturhaftes Ereignis, dessen Ursache auf Jahve zurückgeführt wird, nicht durch die Wolke, sondern durch das Meer. Die Sage konnte weder die Vernichtung der Ägypter noch die Art dieser Katastrophe erdichten, wenn sie nicht durch historische Begebenheiten und Naturvorgänge dazu angeregt worden wäre. Denn der Tatbestand liegt hier ganz anders

[1]) Vgl. M. W. Meyer a. a. O. S. 85. Herr Dr. Sthamer macht mich auf Simone Porzio: De conflagratione agri Puteolani, Florentiae 1551 aufmerksam. Da heißt es S. 3: „Am 27. und 28. September, an zwei aufeinanderfolgenden Tagen und in den Nächten, wurde die Erde erschüttert; das Meer wich etwa 200 Schritt zurück, und dort fingen die Anwohner eine ungeheure Menge Fische" usw.

[2]) Gegen Wellhausen: Composition[3] S. 76.

wie bei den Wundern und Plagen des Auszugs; während dort viele Parallelen in der Sagenliteratur aufgezeigt werden können, fehlt es hier an stichhaltigen Analogien. Jener Bericht trägt überdies ausschließlich die Merkmale der Sagenkomposition, hier dagegen sind noch Spuren der Einzelsage vorhanden. Dazu kommt endlich als Bestätigung das Lied der Mirjam[1], das älter ist als die Sage des J und als alle überlieferten Rezensionen, ja das nur aus der Situation selbst geboren sein kann.

Der E, der nur teilweise erhalten ist, und der Priesterkodex haben gegenüber dem J das Ältere bewahrt, wenn sie die Spaltung und das Zurückfluten des Meeres auf die Zauberhandlung des Mose zurückführen[2]. Da die Israeliten nach dem PK „mit offenem Visier" ausgezogen sind, ohne daran gehindert zu werden, so kann die in der Tat unverständliche Verfolgung durch die Ägypter nur mit Hilfe der Verstockungstheorie erklärt werden; Jahve will eben den völligen Untergang des Pharao, und darum muß dieser tun, was zu seinem Verderben dient. Die Wolken- und Feuersäule fehlt, weil sie zu mythologisch ist; alle überflüssige Detailmalerei ist gestrichen worden, um das Wunder in seiner absoluten Reinheit wirken zu lassen. Zugleich wird die Stätte so genau wie möglich[3] angegeben, damit jedermann weiß, wo es und daß es wirklich geschehen ist.

Die Kunst der Erzählung ist beim J größer als beim PK. Während der PK das Wunder stark unterstreicht, hat es der J im Gegenteil möglichst verhüllt; diese Keuschheit der Darstellung zeigt sich

---

[1]) Zu 15,21 vgl. Teil II. Wenn der J das Lied selbst gedichtet hätte, dann hätte er gewiß auch die Feuer- und Wolkensäule besungen, die bei ihm eine so große Rolle spielt. Auch das jüngere Lied 15,1–18, das der Anschauung des E am nächsten zu stehen scheint, erwähnt die Wolkensäule nicht. Man sieht daraus, was sich eigentlich von selbst versteht, daß die Sagen ihre eigenen Traditionen neben den Liedern hatten und daß es vollkommen gleichgültig ist, ob das Mirjamlied von J oder E überliefert wurde.

[2]) Der PK hat auch hier inkonsequenterweise wie beim letzten Wunder (9,10) Mose durch Aaron zu ersetzen vergessen.

[3]) In 14,2 muß בין מגדל ובין הים gestrichen und für das erste לפני vielmehr על geschrieben werden; das fordern V. 9 und die Logik. Denn die Katastrophe muß natürlich „am Meer" eintreten; daher lagern die Israeliten nach 2b auch am Meere. Wenn aber Pi-Hachiroth „zwischen Migdol und dem Meere" liegen soll, dann liegt es eben nicht am Meere. Die Worte „zwischen Migdol und dem Meere" können ursprünglich wohl nur Randglosse zu „Baal-Zephon" sein. Wenn Pi-Hachiroth östlich von Baal-Zephon liegt, dann kann dieses zwischen Migdol und dem Meere gesucht werden.

vor allem in der Zurückhaltung, mit der die Gestalt der Gottheit in der Feuersäule nicht beschrieben, sondern nur angedeutet wird. Der PK greift zu der aller Psychologie spottenden Verstockungstheorie, um die Gottheit zu verherrlichen; beim J imponiert die schlichte Größe Jahves, weil alles viel menschlicher und, vom Standpunkt der Sage aus betrachtet, natürlicher zugeht. Nach ihm spielen sich die Ereignisse während der Nacht ab; Jahve ist, wie in den ältesten Sagen, als Nachtdämon gedacht, der vor Tagesanbruch sein schauriges Werk vollbringt. Die Nacht ist in zwei Hälften geteilt, die sich symmetrisch entsprechen. Am Abend herrscht Entsetzen, da sich die Feinde genaht haben; dann tritt Erleichterung ein, als das Meer zurückebbt und die hinter dem Volk lagernde Wolkensäule sich verfinstert. Um Mitternacht erwacht noch einmal die Angst, denn wieder sind die Ägypter herangekommen. Da flammt die Wolke auf und die Wasser fluten zurück. Am Morgen ertönt jubelndes Frohlocken über die Leichen der verhaßten Gegner. So werden beide Teile der Nacht durch zwei Wunder ausgefüllt: Dem Ebben des Wassers entspricht die Flut, der Verdunklung der Wolke ihr Aufflammen. Jahve aber ist es gewesen, der die Angst in Frohlocken verwandelt hat.

8. **Das Quellwunder von Mara**[1] enthält ein beliebtes Motiv der Mosesagen, da mehrere Parallelen[2] dazu vorhanden sind. Die Erzählung ist gegenwärtig in den Zusammenhang der Wüstenwanderung eingereiht, ursprünglich aber eine selbständige Ortssage gewesen. „Einst" kamen die Israeliten nach Mara, dessen Quellwasser bitter schmeckte und völlig ungenießbar war, eine Erscheinung, die in der salzhaltigen Wüste

[1]) Ex. 15,22–26. V. 27 gehört nicht mehr dazu, sondern steht für sich allein; ob der Vers aus JE oder PK stammt, läßt sich mit Sicherheit nicht entscheiden. Da keine Erzählung, sondern nur eine geographische Notiz vorliegt, so darf man zuerst an PK denken. Elim ist unbekannt; vgl. Teil III. 22–26 gehören zu JE, wie Wellhausen: Comp.[3] S. 77f. gezeigt hat. Aber der Zusammenhang ist brüchig. 23 מִמָּרָה ‖ הֵם "כִּי מ, wohl handschriftliche Variante. 25b unterbricht den Kontext und erzählt nicht von Mara, sondern von Massa (נִסָּהוּ). Auch 22f. sind nicht einheitlich (Ed. Meyer: Isr. S. 61 Anm. 1; vgl. auch Procksch S. 80f.): „Sie zogen drei Tage durch die Wüste und fanden kein Wasser"; wenn 23 direkte Fortsetzung wäre, müßte es heißen: „Da kamen sie nach Mara (und fanden dort Wasser), aber das Wasser war nicht zu trinken." Demnach ist 22b wie 25b aus dem Zusammenhang zu entfernen; beide sind wegen Jos. 24,25 zu E zu rechnen, der Rest bleibt dann für J. Dagegen ist 26 völlig in Ordnung (Ed. Meyer S. 102), wenn auch im Stil des Dtn. überarbeitet.

[2]) Vgl. u. zu Ex. 17,1ff. und Num. 20,1ff.

sehr häufig beobachtet wird. Der Ort hieß daher, wie die Volksetymologie behauptet, Mara = „Bitterfeld". Wo es an Trinkwasser fehlt, ist das Murren die notwendige Folge, nicht nur bei den Hebräern, sondern bei jedem Wüstenwanderer. Wie heute die Obrigkeit für schuldig erklärt wird, wenn der Bürger dursten muß, so machen die Israeliten den Mose für alles Unheil verantwortlich, das sie trifft. Mose wendet sich in seiner Not an Jahve, und der weiß Rat. Er lehrt seinen Liebling die geheimen Kräfte der Hölzer[1] oder Bäume, die ja überall als Sühne- und Reinigungsmittel gelten.[2] Jahve[3] wirft ein heilkräftiges Holz ins Wasser und verwandelt so die salzige Quelle in eine süße. Einen ähnlichen Zauber vollzieht Elisa an der Sultansquelle von Jericho, indem er Salz aus einer neuen Schale hineinstreut[4]; die Quelle hatte bis dahin Fehlgeburten bewirkt. Von nun an war sie „geheilt"[5], wie der hebräische Ausdruck lautet; wir sagen ja ganz ähnlich: das „ungesunde" Wasser ist „gesund" geworden. Dem Wunder fügt die Gottheit noch eine Verheißung hinzu, die freilich gegenwärtig durch den Hinweis auf die Erfüllung der Gebote überarbeitet ist[6], und

---

[1]) ויורהו עץ kann nicht heißen, wie man zu übersetzen pflegt: „Er zeigte ihm Holz", sondern „er lehrte ihn Holz", d. h. die Kraft des Holzes (oder Baumes). Es ist zunächst an ein einziges Holz gedacht, das ins Wasser geworfen wird. Da aber Jahve im Folgenden allgemein davon spricht, daß er der Arzt Israels sein will, so hat man ein Recht, auch die Unterweisung in der Heilkunst zu verallgemeinern.

[2]) Vgl. Gruppe: Griechische Mythologie S. 889 f. (dort weitere Literatur); Dillmann-Ryssel[3] S. 178 erinnert an die Heilkünste der Tamulen und Peruaner. Da es sich um Zauberei handelt und eine Sage vorliegt, so ist die Suche Lesseps und Anderer nach einem Holz, das wirklich diese Kraft hat, vergebens.

[3]) Oder Mose, was auf dasselbe hinausläuft; das Subjekt wird nicht genannt. Da aber im Folgenden Jahve sich selbst als den Arzt bezeichnet, so wird er auch hier die Heilung vollzogen haben.

[4]) II Reg. 2,19 ff.

[5]) II Reg. 2,22; Ezech. 47,8.11. Daß das Wasser von Mara nicht nur gesund, sondern heilkräftig geworden sei, wie Ed. Meyer: Isr. S. 102 behauptet, läßt sich nicht beweisen. Immerhin ist diese Vermutung erlaubt, zumal wenn man aus V. 26 schließen darf, daß die Quelle ähnlich der von Jericho Krankheiten verursacht habe. Noch heute gelten in Palästina viele Quellen, die gesundes Wasser führen, aber sonst in keiner Weise heilkräftig sind (wie die von 'ain fära), als Förderer der weiblichen Fruchtbarkeit.

[6]) Auffällig ist weiter, daß hier von Abwehr der Krankheiten gesprochen wird, wovon im Vorhergehenden gar nicht die Rede war (doch vgl. vor. Anm.), ferner, daß auf die Krankheiten der Ägypter verwiesen wird (junges literarisches Zitat), und endlich, daß wohl nicht Mose, sondern Israel angeredet wird. Trotz-

die einst wohl einfach lautete: „So wie ich diese Quelle von Mara geheilt und dich in der Kraft der Hölzer unterwiesen habe, so will ich hinfort der Arzt Israels sein." Nach dem ursprünglichen Zusammenhang ist die „Thora" [1], die Mose von Jahve erhält, eine Belehrung über die Heilkunst; die späteren Erzähler verstanden das nicht mehr und dachten an sittliche Vorschriften.

Diese Sage ist von besonderer Wichtigkeit, weil sie die einzige ist, die neben der Erzählung von der ehernen Schlange Jahve als den Heilgott schildert. Er kennt die heilkräftigen Blätter [2] der Pflanzen und Bäume und kann durch wunderwirkendes Holz das „tote" Wasser in lebendiges und lebenspendendes verwandeln. Seine Heilkunst aber ist auch die des Mose, der von der Gottheit selbst unterrichtet wurde. Die Quelle von Mara, die seitdem süßes Trinkwasser hervorsprudelt, ist dem Sagenerzähler ein ewiges Zeugnis für die dem Mose verliehene Gotteskraft [3]. Auf die einstmalige Bitterkeit, die nur der Phantasie angehört, verfiel man — abgesehen von den häufig in der Wüste zu beobachtenden salzhaltigen Quellen — durch die Volksetymologie; daß die Etymologie nicht richtig sein kann, ergibt sich aus dem Gesagten von selbst.

Über die Lage von Mara läßt sich der ursprünglichen Ortssage eine Andeutung entnehmen: die „Thora" über die Heilkunst weist nach Kades, wo alle Gesetze nach den ältesten Erzählungen gegeben worden sind. Dies wird durch eine andere Erwägung bestätigt: die Mara-Sage ist mit Bruchstücken einer Massa-Sage durchsetzt [4]; und da Massa sicher bei Kades gelegen hat, so darf von Mara dasselbe gelten. Der Redaktor, der die selbständigen Sagen sammelte und mit einander verband, betrachtete Mara als die erste Station nach dem Schilfmeer [5];

---

dem hat man kein Recht, den ganzen Vers zu verwerfen, da bisher (trotz Wellhausen: Comp.[3] S. 79 und seiner Anhänger) nicht erklärt worden ist, woher der Glossator auf diesen Gedanken verfiel.

[1]) ויורהו V. 25 und die Parallele dazu im E 25b. Eine ähnliche Verschiebung des Ursprünglichen läßt sich 16,4 nachweisen; vgl. § 9.

[2]) Vgl. Ezech. 47,12; Apk. Joh. 22,2; Jes. Sir. 38,1ff.

[3]) Mit Recht betont Ed. Meyer: Israeliten S. 102, daß die Quelle seitdem „ein für allemal" süß geworden ist und daß darum alle Identifikationen mit heute noch salzigen Quellen falsch sein müssen.

[4]) Aus der Massa-Sage stammen 22c und 25b; vgl. darüber u. § 10.

[5]) Man hat schwerlich ein Recht, an 15,22a unmittelbar die Sinai-Sagen anzuschließen; denn solche „Verbindungsstücke" oder „Verbindungssätze" können nicht leicht umgestellt worden sein. Überdies paßt auch 19,3 J nicht als Fortsetzung, sodaß eine Lücke angenommen werden müßte.

danach kamen die Israeliten vom Schilfmeer aus nicht zum Sinai, sondern nach Kades. Nun wird aber dadurch der Zusammenhang der Sagen-Komposition zerstört, soweit wir ihn bisher kennen gelernt haben. Alles schien auf den Zug nach dem Sinai hinauszulaufen: Von dort her rief Jahve sein Volk, von dort kam Mose, von dort eilte die Wolken- und Feuersäule herbei, dorthin wollten die Hebräer, um ihrem Gotte ein Opferfest zu feiern. Der Sinai könnte nur durch eine besondere Motivierung ausgeschaltet werden, von der keine Rede ist. Im Folgenden wird aber wirklich von einem Aufenthalt am Sinai und einem dort gefeierten Fest erzählt. Da durch die dazwischen stehenden Sagen der bisher gesponnene Faden vollständig zerrissen ist, so bleibt kaum eine andere Möglichkeit, als diesen Einschub zu beseitigen. Doch kann diese Frage erst endgültig gelöst werden, sobald wir den ganzen Komplex der Erzählungen überschauen[1]. Jedenfalls spürt man nichts davon, daß die Israeliten in Kades, am Ziel ihrer Wanderung, angelangt sind; ein Zusammenhang mit der bisherigen Komposition ist demnach nicht vorhanden.

9. **Das Manna und die Wachteln**[2] waren anfangs der Inhalt

[1]) Weiteres vgl. u. Teil II.

[2]) Ex. 16,1–35; Num. 11,4–10.13.18–24a.31–35. In Ex. 16,1–3 murrt die Gemeinde wider Mose und Aaron (PK; V. 3 enthält schwerlich Elemente aus J, da auf Fleisch und Brot Nachdruck gelegt wird). Darauf antwortet Jahve 4–5, daß er Brot regnen lassen werde (J; V. 5 kann nicht zum PK gehören, da er zu 22ff. PK nicht paßt). Parallel dazu antwortet Jahve 9–13a, daß abends Fleich, morgens Brot fallen solle (Mose und Aaron, also PK). Damit sind die beiden Hauptunterschiede der Quellen klar erkannt. 6–8 reden von Fleisch und Brot, berühren sich demnach mit PK, müssen aber überarbeitet sein; denn sie sind so, wie sie lauten, vor 12 unmöglich, da Mose nicht die Antwort Jahves vorwegnehmen kann, aber ebenso nach 12, da dann der Ausdruck „Herrlichkeit Gottes" in 7 und 10 einen verschiedenen Sinn hätte. Die überlieferte Stellung ist richtig; die Schwierigkeiten sind am besten von Dillmann-Ryssel[3] S. 181 beseitigt: In 6 ist ערב ו, in 7 בקר zu streichen; 8 ist Glosse (zu 6f.), die zusammen mit der Zeitbestimmung in 6f. eingefügt wurde, um den Sinn der Worte zu verdeutlichen und die Differenzen zwischen dem vorhergehenden J und dem folgenden PK auszugleichen. 13b–15a könnten die direkte Fortsetzung von 13a bilden, entstammen aber doch wahrscheinlicher dem J, wie für 15 meist zugegeben wird; denn das Motiv der Etymologie spricht deutlich für den J. Die Etymologie findet ihren Abschluß erst durch 31. Dieser Vers schließt weder grammatisch (beachte das Suffix!) noch sachlich an 27–30; grammatisch könnte er zu 22–26 gehören, aber sachlich erheben sich Schwierigkeiten; man erwartet die Benennung des Manna nach dem ersten Regen. Überdies paßt 31a ausgezeichnet zu 15a. (Die Israeliten fragen: „Was ist das?" Denn sie wissen nicht, was es ist; daher nennen sie es fortan Manna. Dann ist in 31 mit HSS und LXX בני statt בית zu lesen.) Nun muß aber weiter 21 mit 14 zu-

von zwei verschiedenen Sagen, wie es tatsächlich im JE der Fall ist. Erst später ist Beides miteinander vereinigt worden im PK, wie die literargeschichtliche Betrachtung lehrt.

---

sammengehören; wie Reif an der Sonne schmilzt das Manna. Nach 20 dagegen wird das Manna nicht schmelzend, sondern es wird voller Würmer. 19–20. 22–26, die eine Einheit darstellen, stammen aus dem PK. 27–30 || 22–25; beide Male setzt Mose den Sabbath ein; also müssen 27–30 zum J gerechnet werden. 27 stammt schwerlich aus dem PK, da dieser sich nicht mit dem leisen Tadel in 28 begnügt hätte. 32.34a (wo wohl zu ergänzen ist: „Die Israeliten taten") PK || 33.34b R, um Aaron zu verherrlichen. 35a J || 35b PK. – Demnach rechne ich zu PK 1–3.6–7 (mit Zusätzen von R). 9–13a.15b–17 (mit Ausnahme der Maßangabe in 16). 19–20.22–26.32.34a.35b. Vom R stammen 8, die Maßangaben in 16.18 (ganz). 22.36; ferner der Hinweis auf die Versuchung in 4b, der erst aus dem Folgenden verständlich wird, der Tadel in 28 (ursprünglich sind nur die Worte: „Da sprach Mose") und Aaron 33.34b. Der R wird auch 10 „das Heiligtum" in „die Wüste" korrigiert haben. Der Rest bleibt für J 4a.5.13b–14.21.27.29–31, ist aber weder einheitlich noch in guter Ordnung überliefert. V. 27 gehört hinter 30, die Umstellung im Anschluß an den PK ist begreiflich. 31a muß hinter 15a gestellt werden; 31b vielleicht 14, auch in 14 scheint sich eine Dublette zu finden דַּק (so mit Ehrlich zu punktieren = „dünner Überzug") | דָּק. Die Erzählung hat demnach wohl auch im E gestanden, doch genügen diese zwei überdies unsicheren Spuren nicht, um diese Vermutung zur Sicherheit zu erheben.

In Num. 11 sind zwei Erzählungen miteinander verflochten, die ursprünglich nichts miteinander zu tun haben (vgl. den Beweis bei Wellhausen: Composition[3] S. 99): die eine handelt von der Einsetzung der Ältesten (vgl. u. § 13), die andere von der Wachtelgabe. Über die Ausscheidung beider kann im allgemeinen kein Zweifel sein (11.12.15.30 gehören nicht hierher). Der Bericht über die Wachteln, der in der Hauptsache aus dem J stammt, ist nicht einheitlich: 7–9 stehen an falscher Stelle; da sie sachlich mit Ex. 16,23 übereinstimmen, so enthalten sie vielleicht die Schilderung des Manna nach dem PK, die in Ex. 16 unterdrückt ist und nun hier nachgetragen wird. In V. 10 „da entbrannte der Zorn Jahves" (E vgl. V. 1) || „da mißfiel es Mose sehr" J. Nach dem E erwartet man dann sofort eine Rede Jahves, während sich nach dem J Mose erst an Jahve wenden kann. 18a „Jahve wird euch Fleisch geben, weil ihr vor ihm geweint habt" | 18b–20 Wiederholung desselben Gedankens. Nach 18a soll sich das Volk für den nächsten Tag heiligen, um das Fleisch zu empfangen; V. 31 ff. ist aber von keiner Heiligung die Rede, überdies kommen die Wachteln sofort (man erwartet sonst ein „Am nächsten Tage" gegen Holzinger). 33 „Als sie das Fleisch noch zwischen den Zähnen hatten, entbrannte der Zorn Jahves über das Volk" E (vgl. zu 19) || „Ehe es vertilgt war, schlug Jahve das Volk mit einer sehr großen Plage" J. Nach dem E scheint die Strafe schneller einzutreten als nach dem J, vgl. 20. Zum J gehören demnach 4 bis 6.10a.c.13.18c–20.24a.31–32.33bd, zum E 10b.18a.b.33a.c. Als späterer Nachtrag müssen 7–9.21–23 (Kuenen). 34–35 gelten.

A. Die Manna-Sage. Die Einleitung des Jahvisten fehlt, ist aber nach der Wachtel-Sage sicher zu rekonstruieren[1]: Das Gesindel unter den Israeliten murrt, weil es an Brot fehlt; das Volk stimmt in die Klage ein und weint. Der erste Teil berichtet die Verhandlungen Moses mit der Gottheit. Überliefert ist nur die Antwort Jahves: Er verspricht Brot zu senden und will es vom Himmel regnen lassen, ein großes Wunder, das der Erzähler zunächst ganz allgemein andeutet, um die Neugier seiner Hörer zu erregen. Am folgenden Morgen, so fährt der zweite Teil fort, macht Jahve sein Wort wahr. Rings um das Lager ist Tau vom Himmel[2] gefallen; als sich der Taunebel verzogen hat, ist der Boden mit einer merkwürdigen Schicht kleiner Körner bedeckt. Das wird ausführlich beschrieben, um die erstaunte Frage der Israeliten zu rechtfertigen: „Was ist das?" Daher hat das „Manna" nach volkstümlicher Etymologie seinen Namen erhalten: das „Was-ist-das"[3], eine Erklärung, die den Hörern gewiß gefiel und einleuchtete; denn ähnliche Etymologien gibt es auch bei anderen Völkern. Die Israeliten ziehen hinaus, sammeln die weißen Körner, die wie Koriandersamen aussehen, probieren sie und stellen fest, daß sie einen honigsüßen Geschmack haben. So brauchen sie dank der Güte Jahves nicht länger zu hungern; sie haben jetzt, was sie wünschen, zwar kein Brot, aber etwas viel Besseres, Honigartiges, das sie ebenso lieben wie die Milch[4]. Da das Manna an der Sonne schmilzt, so muß es frühmorgens noch in der Kühle eingebracht werden; daher gehen sie Morgen um Morgen hinaus, um sich mit dem täglichen Bedarf zu versorgen[5]. Es wird also vorausgesetzt, daß das Wunder des Manna-Regens sich lange Zeit hindurch Tag für Tag wiederholt, und daß mehr Manna fällt, als von den Israeliten gebraucht wird. Damit endet die ursprüngliche Sage, die erzählen will, wie die Israeliten ihren Lebensunterhalt in der Wüste fanden.

In diese älteste Schicht ist eine jüngere eingelegt, die nur ver-

---

[1]) Vgl. u. B.

[2]) Der Tau fällt also nach volkstümlicher Vorstellung wie der Regen vom Himmel; vgl. Dtn. 33,13.28; Hag. 1,10; Sach. 8,12.

[3]) Von einem „Aramaismus" des Wortes מן kann seit den Amarna-Briefen nicht mehr die Rede sein, in denen *ma-an-na* als die ältere Form von מה bezeugt ist; vgl. Arthur Ungnad: Hebräische Grammatik. Tübingen 1912. S. 5 Anm. 1.

[4]) Die Redewendung „Milch und Honig" zeigt, wie begehrenswert beides den Hebräern war; vgl. Musil: Arabia Petraea III S. 156 ff.

[5]) Es ist unschön, wenn diese Tatsache schon in der Rede Jahves Ex. 16,4 vorweggenommen wird; der ursprüngliche Erzähler hat dies schwerlich getan.

stümmelt erhalten ist und schon aus diesem Grunde nicht in allzu späte Zeit hinabgerückt werden darf. Als die Israeliten am sechsten Tage wiederum ausziehen und messen, was sie gesammelt haben, da ist es das Doppelte von dem, was sie alltäglich heimzubringen pflegen[1]. Sie sind darüber sehr erstaunt und sprechen zu einander: „Was ist das?“[2] Schließlich wenden sie sich an Mose, da sie selbst das Rätsel nicht zu lösen vermögen. Mose ist klüger als sie und weiß sofort, was das zu bedeuten hat: „Seht ihr nicht, daß Jahve euch einen Ruhetag geben will? Eben darum spendet er euch am sechsten Tage Brot für zwei Tage, damit ihr am Sabbath nicht ausziehen sollt. Wenn ihr also den Willen Gottes tun wollt, so bleibt am siebenten Tage zu Haus; denn ihr werdet doch nichts finden.“ Für die große Masse des Volkes ist diese Erklärung so einleuchtend, daß sie am siebenten Tage zu Hause bleibt und einen Ruhetag feiert. Nur einige gehen hinaus, um Manna zu sammeln, finden aber nichts; so wird die Deutung Moses glänzend bestätigt. An der Absicht der Sage kann kein Zweifel sein: Sie will erzählen, wie Mose durch seinen Scharfsinn[3] den Sabbath entdeckte, und wie Israel zum ersten Male den siebenten Tag zum Ruhetage machte. Dies Motiv hat mit dem Hungerleben der Israeliten in der Wüste nichts zu tun und ist darum sofort als ein aufgesetztes Licht erkennbar. Überdies steht es mit der Ursage in innerem Widerspruch; der Erzähler hat vergessen, daß das Manna an der Sonne schmilzt und folglich nicht zwei Tage aufbewahrt werden kann[4]. Endlich wird hier von den Israeliten nicht das gesammelt, was sie für den täglichen Bedarf nötig haben, sondern alles, was sie finden. Nur so ist es begreiflich, daß sie

[1]) Vgl. Ex. 16,5 (wo הכינו für הכילו mit Wellhausen zu lesen ist). Eine entsprechende Notiz muß vor V. 28 oder 29 ausgefallen sein; sie ist zugunsten des PK (vgl. V. 22) gestrichen worden. Die Vorwegnahme durch die Gottheit in V. 5 ist unschön und auf Rechnung eines Redaktors zu setzen (vgl. vorige Anm.).

[2]) Diese Bemerkung, die nur als Hypothese gelten will, hat keinen Anhalt am überlieferten Text; da aber die alten Erzähler immer wieder an ihre Etymologien anzuspielen lieben (vgl. V. 15), so ist es möglich, daß auch hier eine solche ausgefallen ist. Das Folgende ist sicher zu ergänzen. V. 27 gehört hinter V. 30; er stammt nicht aus dem PK, weil dieser den Ungehorsam, wenn er ihn überhaupt berichtete, gewiß schwer hätte bestrafen lassen. Überdies erwartet man, daß die geistreiche Deutung des Mose irgendwie bestätigt wird.

[3]) Besonders charakteristisch ist das erste Wort: „Ihr seht ja“; Mose zieht hier einen Schluß aus den Tatsachen; überdies wird weder beim J noch beim PK der Sabbath direkt von Jahve eingesetzt.

[4]) Im PK ist dieser Widerspruch ausgeglichen; vgl. u. S. 134 ff.

am Freitag plötzlich die doppelte Portion besitzen[1]. So sorgt Jahve für den Unterhalt und zugleich für die Ruhe des Volkes am siebenten Tag. Der Gedanke wird nicht ausdrücklich betont, steht aber wohl im Hintergrund: Indem das Wunder am Sabbath ausbleibt, feiert auch Jahve von seinen Werken, genau so wie einst bei der Weltschöpfung[2].

Das Alter der Sage zeigt sich nicht nur in diesem starken Anthropomorphismus, sondern auch in dem profanen Geist, der für die Erzählung charakteristisch ist: Die Einsetzung des Ruhetages wird nicht direkt auf göttlichen Befehl zurückgeführt, sondern nur indirekt als Wille der Gottheit erschlossen. Ohne die Klugheit des Mose wäre der Sabbath noch heute unbekannt, meint der Erzähler. Die Anschaulichkeit, mit der die Eigenschaft des Helden an Beispielen illustriert wird, entspricht völlig der Art der alten Sage. Eine solche Stilisierung der Wirklichkeit, wie sie hier vorliegt, war freilich erst einem Geschlechte möglich, das vom Manna nur durch Hörensagen wußte, also frühestens nach der Ansiedlung in Kanaan. Auf der anderen Seite darf man kaum in spätere Jahrhunderte herabgehen. Der Sabbath gilt hier, was besonders beachtenswert ist, noch nicht als uralter Feiertag, der schon bei der Schöpfung angeordnet ward, sondern Mose hat ihn zuerst befohlen. Das hätte man schwerlich behauptet, wenn man nicht noch eine sabbathlose Zeit gekannt hätte; jedenfalls kann der Sabbath in Israel nicht älter sein als Mose, wenngleich hier dahingestellt sei, ob er selbst ihn eingeführt hat oder nicht. Ferner fehlen noch alle genaueren Gesetzes-Vorschriften; es heißt nur ganz allgemein, daß man am Sabbath ruhen solle. Eine Strafe für die Übertretung des Gebotes wird noch nicht angedroht. Eine Ausdehnung der Ruhe auf Sklaven und Tiere ist noch nicht erfolgt. Mit der ätiologischen Kultsage ist auch hier ein etymologisches Motiv verbunden; denn neben der Einsetzung des Sabbaths soll auch sein Name als „Ruhetag" erklärt werden.

Eine andere, ebenfalls verstümmelte Variante erzählte wahrscheinlich so[3]: Da sprach Jahve zu Mose: „Fürwahr, ich will euch Brot

---

[1]) Ex. 16,5 setzt demnach ein neues Wunder voraus; vgl. u. PK.

[2]) Vgl. Gen. 2,1 ff.

[3]) Vgl. Ex. 16,4.27.28. Gewöhnlich sieht man die „Versuchung" darin, daß die Israeliten das Manna nicht bis zum folgenden Tage aufheben sollen, im Anschluß an V. 19f. Aber V. 19f. gehören zum PK, während dies für 4.27f. nicht wahrscheinlich ist, weil dann der Ungehorsam bestraft werden müßte. Ein paralleles Verbot zu V. 19f. kann nicht gut im J gestanden haben, weil nach ihm das Manna an der Sonne schmilzt. — Die obige Rekonstruktion ist

vom Himmel regnen lassen. Die Leute sollen hinausgehen und sich den täglichen Bedarf sammeln. ⟨Am sechsten Tage sollen sie sich die doppelten Portionen holen, am siebenten Tage aber sollen sie nicht hinausgehen,⟩ damit ich sie auf die Probe stelle, ob sie meinen Geboten gehorchen oder nicht." Die Israeliten taten so. Am siebenten Tage gingen einige hinaus, um zu sammeln, fanden jedoch nichts. Da sprach Jahve ⟨zu den Israeliten⟩: „Wie lange wollt ihr euch weigern, meine Gebote und Satzungen zu befolgen?"

Wie in der Ursage so ist in dieser Versuchungs-Sage vorausgesetzt, daß mehr Manna fällt, als die Israeliten nötig haben. In der Regel sammeln sie sich hier wie dort den täglichen Bedarf. Dort war das natürlich begründet, weil das Manna an der Sonne schmilzt, hier aber wird es auf einen Befehl Gottes zurückgeführt und scheinbar ganz willkürlich motiviert: Fünf Tage der Woche sollen sich die Israeliten eine einfache, am sechsten eine doppelte und am siebenten Tage gar keine Ration holen. Die Absicht Gottes ist, sein Volk zu versuchen, ob es dem Befehl gehorsam ist oder nicht. Ursprünglich, so möchte man vermuten, hat nicht Jahve, sondern der Erzähler diesen Gedanken geäußert. Einzelne bestehen die Probe schlecht; sie gehen trotz des Befehls am siebenten Tage hinaus, um zu sammeln, aber siehe da, sie finden nichts. Haben sie versäumt, sich am Freitag die doppelte Menge zu holen, so müssen sie nun zur Strafe hungern oder wenigstens das süße Manna entbehren. Jahve fügt noch einen leisen Tadel hinzu, um sein Gebot aufs neue einzuschärfen.

Auch hier liegt eine ätiologische Kultsage vor, welche die Einführung des Sabbaths erzählen will. Aber der profane Zug, den die vorhergehende Geschichte aufwies, ist entfernt worden; von der Klugheit des Mose ist nicht mehr die Rede. Jahve fordert, daß der Mensch am siebenten Tage ruhen soll, wie er selbst von seiner Arbeit

einfach und, wie mir scheint, ohne weiteres einleuchtend. Statt „zu Mose" in V. 28 muß man natürlich lesen: „zu den Israeliten" oder „zu ihnen". Die Ergänzungen sind durch eckige Klammern kenntlich gemacht. V. 4 ist so, wie er lautet, nicht verständlich. Sicher ist wohl zu ergänzen, daß die Israeliten am Sabbath nicht hinausgehen sollen, denn dazu paßt V. 27f. ausgezeichnet. Für den Ausfall des Manna am Sabbath mußten die Israeliten irgendwie entschädigt werden; man erwartet notwendig eine Notiz über die doppelte Portion am Freitag. Aber V. 5 ist nicht zu gebrauchen, da er die Menge des Manna von dem Tun Jahves abhängig macht (vgl. o. S. 128). Bei der „Versuchung" muß aber der Hauptnachdruck auf dem Tun der Israeliten liegen; das Wunder muß wenigstens einen gewissen Spielraum für die menschliche Freiheit lassen.

feiert; so will er es und so befiehlt er es. In dieser Sage waltet demnach ein gesetzlicher Geist, der von keiner Phantasie anmutig verklärt wird. Darin darf man wohl ein Kennzeichen ihrer relativen Jugend erblicken. Doch hat sie in einem Punkte vielleicht älteres Gut bewahrt. Denn mit dem ätiologischen Motiv ist, wie es scheint[1], ein etymologisches verbunden, das sich auf Massa, die Stätte der Versuchung, bezieht. Wenn das richtig ist, so spielt die Manna-Sage, die im gegenwärtigen Text nirgends lokalisiert ist, in Massa bei Kades. Diese Vermutung wird durch die Wachtel-Sage gestützt, die ebenfalls ursprünglich an Massa haftet[2]. Endlich kommt eine allgemeine Erwägung hinzu, die sicher in die Gegend von Kades weist: Das Manna, das jeden Morgen fällt und eine Woche hindurch oder länger gesammelt wird, ist immer auf denselben Ort beschränkt. Von einem Wander-Wunder wird nicht gesprochen, ausgenommen im letzten Verse, der auch aus anderen Gründen nicht zur alten Schicht gehört[3]. Die Sage selbst ist in einer Gegend zu Hause, die längere Zeit von den Israeliten bewohnt war, also in Kades.

Massa heißt „Versuchung", und dort sind viele Gesetze entstanden. So erzählen mancherlei Sagen von den „Versuchungen", die dort stattfanden, und von „Gesetzen", die dort verfügt wurden. Gewöhnlich sind diese beiden Motive getrennt, in der gegenwärtigen Sage aber sind sie verbunden: Gott versuchte das Volk durch ein Gesetz. Dabei sind speziell die Sabbath-Vorschriften gemeint. Das ist deutlich eine spätere Spezialisierung des ursprünglichen Textes, der auf den Sabbath noch keinen Bezug nimmt: Als das Manna-Wunder eintritt, sammeln die Israeliten von der hochwillkommenen Speise alles, was sie finden; das ist das Naturgemäße, und so wurde es auf der ältesten Stufe auch erzählt[4]. Wo nun aber ausdrücklich befohlen wird, die Israeliten sollten sich nur mit dem täglichen Bedarf versehen[5], da

[1]) Procksch S. 83 Anm. 1 nimmt mit Recht an, daß Ex. 16,4 אנסנו auf מסה anspielen soll, aber mit Unrecht hält er das Manna für eine „wunderbare, aber kärgliche Wüstenspeise, bei der das Volk Gehorsam lernen sollte, fern von irdischen Genüssen". Wenn das Manna so kärglich ist, wie Procksch vermutet, dann hätte sich Jahve das Wunder füglich sparen können; die Hypothese von Procksch widerstrebt dem Geist der Sage und des Wunders.

[2]) Vgl. u. S. 140.

[3]) Ex. 16,35b. Hier wird vorausgesetzt, entgegen der Wirklichkeit, daß das Manna in „unbewohntem Lande", also in der völligen Wüste gefunden wird; vgl. u. [4]) So ist es deutlich noch Ex. 16,5 vorausgesetzt.

[5]) So ist es in den meisten anderen Rezensionen.

ist die Idee der Versuchung hineingebracht, um zugleich den Ortsnamen Massa zu erklären. Der Gehorsam des Volkes soll auf die Probe gestellt werden durch eine Thora, die von den meisten befolgt wird; einige bestehen die Probe nicht, und das Manna, das sie über den täglichen Bedarf hinaus gesammelt haben, verdirbt, indem es entweder an der Sonne schmilzt (J) oder stinkend und voller Würmer wird (PK). Daher erhält der Ort seinen Namen „Massa". Das ist die zweite Stufe, wo zwar an eine Versuchung durch ein Gesetz, aber noch nicht speziell an die Sabbath-Vorschriften gedacht ist. Vielleicht war das Motiv der Versuchung noch in anderer Weise, ohne jede Rücksicht auf eine Thora, benutzt, obwohl sich das nur erschließen läßt: Man mochte erzählen, daß das Manna unregelmäßig fiel; nach dem jetzigen Text gab es am Sabbath nichts und am Freitag die doppelte Menge dessen, was man an den übrigen Tagen sammelte. Einst fehlte vielleicht, wie man vermuten darf, diese künstliche Stilisierung, und es hieß einfach: An manchen Tagen regnete viel, an anderen wenig oder gar kein Brot. So wollte Jahve die Treue oder die Geduld seines Volkes versuchen, und daher nannte man den Ort „Massa". Jedenfalls wird dann Israel auf der dritten Stufe speziell durch eine Sabbath-Thora auf die Probe gestellt.

Die Verbindung des Sabbaths mit dem Manna-Wunder ist sehr merkwürdig und auf den ersten Blick fast unbegreiflich; die Frage, wodurch sie angeregt wurde, läßt sich nicht sicher beantworten, da wir auf Rückschlüsse angewiesen sind. Die eben ausgeführte Voraussetzung, daß das Manna unregelmäßig in verschiedener Menge gefunden wurde, genügt allein kaum, um grade die Kombination mit dem Sabbath zu erklären. Der Sabbath gilt hier vor allem als ein Ruhetag von der Arbeit, wo das Volk nicht hinauszuziehen und kein Manna zu lesen braucht. Die anderen Tage müssen im Gegensatz dazu verstanden werden: Die Israeliten werden es als eine unerträgliche Last empfunden haben, Morgen für Morgen außerhalb des Lagers[1], vielleicht in weiter Entfernung, das Manna zu sammeln und zu säubern, ehe sie es genießen konnten. Da war ein Sabbath als Tag der Erholung sehr willkommen, ja unbedingt notwendig. Die einfachste Lösung wäre nun gewesen, daß Mose in dieser Erwägung, um die Last des Volkes zu erleichtern, den siebenten Tag zum Ruhetag macht, und vielleicht wurde

[1]) Diese Tatsache steht mit dem Charakter eines Wunders im Widerspruch: denn Jahve könnte das Manna ja einfach ins Lager regnen lassen.

einmal so erzählt[1]. Aber in der gegenwärtigen Fassung der Sage ist eine viel geistreichere Lösung bevorzugt: Mose verfällt zwar selbst auf die Idee des Sabbaths, allein erst nachdem er durch die Gottheit dazu angeregt worden ist. Jahve läßt am sechsten Tage doppelt soviel Manna finden als gewöhnlich. Das ist gewissermaßen ein Rätsel, das Jahve den Israeliten aufgibt. Niemand vermag es zu raten außer Mose; so besteht sein Scharfsinn glänzend die Probe. Mose wird also von der Gottheit durch Rätsel „versucht" — daher der Name „Massa" — wie Salomo durch die Königin von Saba[2]. Diese Versuchung durch Rätsel, um die Klugheit des Mose zu verherrlichen, entspricht dem Geist der alten Sage viel besser als die Versuchung des Volkes durch ein Gesetz, die erst von einem jüngeren Erzähler in den Text hineingebracht worden ist[3].

Blicken wir von diesem Ergebnis aus zurück, so lassen sich zwei Hauptschichten unterscheiden. Die ältere erzählte ein einfaches Speisungswunder, wie die Israeliten durch das Manna ihr Brot fanden; damit war die Volksetymologie des Manna verbunden. Sie ist nur in einer Fassung erhalten, wenn auch einzelne Spuren auf eine zweite, engverwandte Rezension hindeuten. Die jüngere Schicht hat das Motiv der Versuchung hinzugefügt, um zugleich den Ortsnamen Massa zu erklären. Da diese Idee mehrfach variiert worden ist, so läßt sich jetzt mit Sicherheit behaupten, daß das Manna-Wunder nach Massa gehört. Von den mannigfachen Fassungen, in denen diese Erzählung umlief, ist keine einzige unversehrt überliefert. In ihrer schönsten Form läßt sie sich etwa so rekonstruieren: Einst murrten die Israeliten wider Mose und sprachen: „Wären wir doch im Land Ägypten gestorben, wo wir uns am Brot satt essen konnten, aber du hast uns in diese Wüste geführt, um uns dem Hungertode preiszugeben!" Da wandte sich Mose an Jahve und sprach: „Das Volk murrt; sie weinen vor mir und jammern: ‚Gib uns Brot zu essen'!" Jahve antwortete dem Mose: „Fürwahr, ich will euch Brot vom Himmel regnen lassen; die Leute sollen aus dem Lager hinausgehen und sich sammeln." Am

[1]) Die zweite Sage in Num. 11 (vgl. u. § 13) spielt grade mit dem Gedanken der „Last" an Massa an.

[2]) Vgl. I. Reg. 10,1 ff. und die Parallelen dazu im „Göttinger Bibelwerk" II, 1. S. 203.

[3]) Die Worte: „damit ich sie auf die Probe stelle" in Ex. 16,4 sollen hinter V. 5 stehen; „ob sie meinen Geboten gehorchen oder nicht", verrät die jüngere Auffassung und hat ursprünglich gefehlt.

folgenden Morgen war Tau rings um das Lager gefallen. Als sich der Taunebel verzogen hatte, siehe da lag auf dem Boden eine dünne Schicht von Körnern. Als die Israeliten dies sahen, sprachen sie zueinander: „Was ist das?" Denn sie wußten nicht, was es war. Daher nannten sie es Manna. Es war aber weiß wie Koriander-Samen und schmeckte wie Honigkuchen. Und sie lasen es auf, Morgen für Morgen; sobald aber die Sonne aufging, schmolz es. — Am sechsten Tage fanden sie doppelt so viel Körner wie gewöhnlich. Als die Israeliten dies sahen, sprachen sie zueinander: „Was ist das?" Denn sie wußten nicht, was es zu bedeuten hatte. Jahve aber wollte sie versuchen. Da gingen sie zu Mose und fragten ihn: „Was ist das?" Mose antwortete ihnen: „Seht doch, Jahve will euch einen Ruhetag geben! Eben darum spendet er euch am sechsten Tage Brot für zwei Tage. So bleibe ein jeder daheim; niemand soll sich am siebenten Tage aus seiner Wohnung entfernen!" So feierte das Volk den Sabbath am siebenten Tage. Einige gingen hinaus, um zu sammeln, fanden aber nichts. Und man nannte jenen Ort Massa, darum daß Jahve dort den Mose durch Rätsel versucht hatte[1].

Der Priesterkodex hat das Wunder von Kades in die Nähe des Sinai, vor der Ankunft am heiligen Berge, verlegt. Auch er beginnt in der Einleitung mit dem Murren der Israeliten, hat aber darin eine ältere Stufe als der J bewahrt, daß er von einem „Gesindel" noch nichts weiß. Er begnügt sich, ganz allgemein von den „Fleischtöpfen" und dem guten Leben in Ägypten zu reden, ohne den J in seiner Kleinmalerei nachzuahmen. Zwischen die Verhandlungen Moses mit der Gottheit, die den ersten Teil füllen, schiebt der PK noch einen kleinen Zwischenakt ein: Mose läßt durch Aaron die Gemeinde vor dem Stiftzelt versammeln[2]; vor ihren Augen erscheint die „Herrlichkeit Gottes" in der Wolke, und Jahve gibt dem Mose die Antwort auf die Bitte des Volkes, die ihm bei seiner Allwissenheit nicht erst vorgetragen zu werden braucht. Hier zeigt sich ganz deutlich, daß das Wunder nicht vor den Sinai, sondern in die spätere Zeit gehört, weil die Stiftshütte bereits vorausgesetzt wird[3]. Auch hier wird wie im J das kommende Ereignis von der Gottheit nur angedeutet. Der zweite

[1]) Einzelheiten bleiben natürlich zweifelhaft, aber einer weiteren Begründung bedarf es nach dem Vorhergehenden nicht.

[2]) Ex. 16,9 ff. (mit der oben angeführten Konjektur).

[3]) Die Einleitung 16,1 (die unmittelbare Fortsetzung von 15,27; beides ist nicht von einander zu trennen) stammt demnach von anderer Hand.

Teil beschreibt das Wunder und seine Folgen, ist aber teilweise gestrichen. Das Manna[1] wird mit Koriander-Samen und Bdolach-Harz verglichen. Es fällt wie Tau vom Himmel, wird dann von umherstreifenden Leuten gesammelt, in der Handmühle gemahlen, im Mörser zerstoßen, im Topf gekocht und zu Fladen bereitet, die wie Ölkuchen schmecken. Auch nach dem PK ist das Volk erstaunt, als es zum ersten Male das Manna sieht, und weiß nicht, was es zu bedeuten hat. Dieser Gedanke fehlt zwar im gegenwärtigen Text, ist aber aus dem Folgenden sicher zu erschließen; denn Mose muß die Israeliten erst aufklären über die merkwürdigen Körner: „Das ist das Brot, das euch Jahve zur Speise gegeben hat." Die Israeliten sammeln nun auf Befehl des Mose nicht das, was sie finden, sondern das, was sie brauchen. Der PK liebt es, wie überall so auch hier genau zu bestimmen: „Nach der Zahl der Personen, die jeder in seinem Zelt hat, sollt ihr nehmen!" Das aufbewahrte Manna zerschmilzt nicht, sondern wird stinkend und voller Würmer. Mose weiß das schon im Voraus und befiehlt daher, um das Volk zu versuchen, das Manna nicht bis zum andern Morgen aufzuheben; Einzelne, die es dennoch tun, werden als ungehorsam hingestellt. Sieht man von der Stilisierung und den Eigentümlichkeiten des PK ab, so entspricht seine Vorlage in allen Hauptpunkten der ältesten Schicht des J, originell sind nur seine Mitteilungen über Bereitung und Verderbnis des Manna.

Darüber lagert sich genau so wie beim J eine zweite Schicht, die von der Einsetzung des Sabbaths erzählt und vollständig erhalten ist. Am sechsten Tage „sammeln" die Israeliten doppelt so viel Manna wie sonst. Die Idee der „Versuchung" ist zwar vorhanden, aber sie wird nicht ausdrücklich betont. Voller Überraschung eilen die Vorsteher der Gemeinde zu Mose und melden ihm das Ereignis. Mose deutet es dahin, daß der nächste Tag ein „Sabbath", ein Ruhetag, sein solle. Diesmal erlaubt er ihnen, für den folgenden Tag das aufzubewahren, was nach dem Kochen und Backen noch übrig bleibe. Aber am Sabbath solle nicht gesammelt werden, zumal auch kein Manna fallen werde. Die Widersprüche dieser zweiten Schicht mit der ersten hat der PK oder ein Späterer meist bemerkt und durch neue Wunder zu beseitigen versucht: Während sonst das Manna stinkend wird, sobald man es über Nacht aufhebt, und Würmer hineinkommen, geschieht dies nicht vom Freitag auf den Sonnabend; so ist hier ein Ausgleich vollzogen, der

[1]) Wenn man Num. 11,7 ff. zum PK rechnen darf.

im J noch fehlt. Wenn ferner den Israeliten befohlen wird, genau nach der Zahl ihrer Familienmitglieder zu sammeln, dann ist es, wie man meinen sollte, bei Erfüllung dieser Vorschrift unmöglich, am sechsten Tage die doppelte Menge heimzubringen. Aber ein Erzähler hat sich zu helfen gewußt. Er nimmt an, daß es beim Sammeln nicht mit rechten Dingen zugeht. Ob einer viel oder wenig liest, immer hat er das genaue Maß, das er braucht: einen Gomer (3,64 Liter) für jede Person in seinem Zelt; aber am sechsten Tage sind es zwei Gomer für jeden. Im letzten Grunde kommt es also gar nicht auf das Sammeln an, sondern auf das, was Jahve den Einzelnen finden läßt; dies Wunder kennt schon der J, wenn er auch das Maß noch nicht genau bestimmt hat. Das Wunder soll einen Ausgleich zwischen zwei verschiedenen Anschauungen herstellen: Nach der einen sammelt man, was man braucht, nach der anderen dagegen, was man findet. Der PK hat beides vereinigt: Man findet eben nur, was man braucht. Damit werden freilich neue Widersprüche geschaffen, denn wenn man an den gewöhnlichen Tagen nichts Überflüssiges hat, dann kann man es auch nicht bis zum nächsten Morgen aufheben. An der Erzählung haben, wie man sieht, verschiedene Hände gearbeitet.

Für das Folgende ist es wichtig, sich über die Konservierung des Manna klar zu werden. Der J setzt voraus, daß es nicht aufbewahrt werden kann, da es an der Sonne schmilzt. Eben deshalb ziehen die Israeliten Tag für Tag hinaus, um sich mit neuem Vorrat zu versorgen. Von irgend welcher Bereitung des Manna zum Kochen oder Backen ist nicht die Rede. Auch der PK muß ursprünglich diese Anschauung geteilt haben; denn das Manna, das man bis zum nächsten Morgen liegen läßt, wird stinkend und voller Würmer. Für die Zeit vom Freitag auf den Sonnabend läßt er ein besonderes Konservierungs-Wunder geschehen, das nicht notwendig wäre, wenn sich das Manna von selbst frisch erhielte. Nun behauptet er weiter, man habe das süße Himmelsbrot zum Kochen und Backen benutzt; aber das kann nicht ursprünglich sein, da es mit dem Aufbewahren im Widerspruch steht und ein Erhaltungs-Wunder überflüssig macht: Man hätte ja alles zum Kochen und Backen verwenden können, was man gefunden hatte, und brauchte es nicht in rohem Zustande für den folgenden Tag aufzuheben. So stimmt ursprünglich der PK mit dem J darin überein, daß das Manna am selben Tage gegessen werden muß und nicht weiter zubereitet werden kann. Folglich ist die Nachricht zu bezweifeln, die der PK an den Schluß seiner Erzählung gestellt hat: Man habe einen

Krug mit Manna gefüllt und zum Andenken an die wunderbare Wüstenspeise vor der Lade aufgestellt. Diese Notiz ist späterer Herkunft, weil sie die Stiftshütte und die Lade voraussetzt. Da sich das Manna nach der vorhergehenden Sage nur durch ein besonderes Wunder hält, so erwartet man, auch hier von dem Wunder zu hören, da man doch nicht gut annehmen kann, das Brot sei stinkend geworden und voller Würmer gewesen. Ob diese Nachricht nur der Phantasie entstammt oder an Tatsächliches anknüpft[1], läßt sich nicht entscheiden; jedenfalls soll dieser Zug das Wunder beglaubigen: Wer zweifeln sollte, braucht sich nur den Krug anzusehen!

Das Manna identifiziert man gewöhnlich[2] mit dem von den Arabern heute so genannten munn. Es ist der zuckerartige Ausfluß des Tarfa-Baumes, einer Tamarisken-Art, der vielleicht durch den Stich eines Insektes verursacht wird. Der Saft schmilzt an der Sonne und tröpfelt auf die Erde. In kühlerer Temperatur wird er fest und bedeckt den Boden mit seinen gelblich-weißen Kugeln; man sammelt ihn daher vor Sonnenaufgang. Die Araber reinigen das Manna von Schmutz, kochen und seihen es und bewahren es in ledernen Schläuchen auf. Es sieht wie Gummi aus, schmeckt süßlich und wird wie Honig als Zutat zum Brot gebraucht. Entfernt man die sicher sagenhaften Züge, das Manna falle wie Tau vom Himmel, man finde es nie am Sabbath, es komme in ungeheuren Mengen vor, so sind die Übereinstimmungen mit dem munn so zahlreich und unverkennbar, daß an der Identität beider kein Zweifel sein kann. Es bleiben nur zwei Abweichungen, die überdies erst in den jüngeren Sagen bezeugt sind. Das munn wird nicht durch Würmer verdorben, wie der PK vom Manna berichtet, wohl aber schmilzt es an der Sonne, was zum J stimmt. Nach dem PK wurde das Manna in der Handmühle gemahlen oder im Mörser zerstoßen und dann gebacken oder zu Fladen bereitet. Das ist beim Tamarisken-Manna schlechterdings unmöglich, da es aus reinem Schleimzucker besteht. Aber es ist gezeigt worden, daß der PK ur-

[1]) Man könnte vermuten, daß man Jahve, wie später die „Schaubrote", so einst das Manna zur Speise vorsetzte. In Ps. 78,25 wird das Manna als „Götterbrot" (oder „Engelbrot" LXX) bezeichnet, also ähnlich wie Nektar und Ambrosia aufgefaßt. Jedenfalls wird zu der Zeit, wo dieser Zug erzählt oder geschaffen wurde, ein Krug vor der Lade gestanden haben, eine archäologisch ganz interessante Notiz.

[2]) Vgl. die Literatur bei Dillmann-Kyssel[3] S. 192ff. und bei Guthe: „Wüstenwanderung" PRE[3] S. 513 Z. 31 ff.

sprünglich ebenso wie der J eine Zubereitung des Manna überhaupt nicht kennt. Es kann nicht aufbewahrt, sondern muß am selben Tage gegessen werden, behauptet die alte Sage. Wahrscheinlich hat man damals die heutige Sitte noch nicht geübt, das Manna zu kochen und in ledernen Schläuchen aufzuheben. Das beschriebene munn ist vor allem auf der Sinai-Halbinsel nachgewiesen; dort werden jährlich etwa 500 – 700 Pfund gesammelt, aber nichts hindert uns an der Annahme, daß auch die in der Gegend von Kades vorhandenen Tarfa-Bäume ein ähnliches Manna liefern oder geliefert haben[1]. Die Erinnerung an die Tamarisken ist in der Sage völlig erloschen; nur die Tatsache könnte auf sie zurückgehen, daß man das Manna außerhalb des Lagers, wie es scheint, in einiger Entfernung, findet.

B. Die Wachtel-Sage. Die Einleitung des Jahvisten, von dem sich der E kaum unterscheidet, beginnt mit dem Murren der Israeliten darüber, daß sie zwar Manna, aber kein Fleisch zu essen haben. Sie murren nicht über den Mangel der Nahrung, sondern über die Eintönigkeit des Essens: nichts und wieder nichts als Manna! Sie blicken auf das schöne Leben in Ägypten zurück und stellen es in einen scharfen Kontrast zu dem gegenwärtigen Hungerleben in der Wüste; dort gab es in reicher Abwechslung – so wird in köstlicher Kleinmalerei geschildert – Fische „umsonst“[2], Gurken, Melonen, Lauch, Zwiebeln und Knoblauch. Die ägyptischen Lebensmittel für die niederen Stände, die hier getreu aufgezählt werden, sind zugleich für die Hebräer begehrenswert[3]. Durch diese Einleitung wird die Wachtel-Sage mit der Manna-Sage eng verbunden; beide müssen einmal unmittelbar hintereinander gestanden haben. Ihre Verteilung auf zwei verschiedene Bücher des Pentateuchs ist ein schwerer Mißgriff der Redaktion. Es kommt noch ein zweiter Grund hinzu: Wenn die Israeliten „wiederum“

[1]) Über die Tamarisken in Kades vgl. A. Musil: Arabia Petraea II, 1. S. 182 und das u. S. 142 Anm. 2 angeführte Zitat aus Trumbull. Das Manna ist auch außerhalb der Sinai-Halbinsel nachgewiesen; vgl. Dillmann a. a. O.

[2]) Num. 11,5. Das „umsonst“ ist natürlich nicht wörtlich (gegen Ehrlich), sondern bildlich von der großen Menge und dem billigen Preise der Fische zu verstehen; vgl. Erman: Ägypten S. 326 und Herodot II 77. 92.

[3]) Vgl. die Literatur bei Dillmann: Num. S. 56f. Dazu Joh. Ludw. Burckhardt: Reisen in Arabien. Weimar 1830. S. 575: „Frische Zwiebeln, Lauch und Knoblauch sind die einzigen Vegetabilien, welche die Araber lieben“ (in Medina). Genauere Angaben bei Musil: Arabia Petraea III S. 151f. (über Gemüse); S. 21 (über Fische).

weinen, müssen sie vorher schon einmal geweint haben; der Bericht darüber ist nicht erhalten, aber man darf mit Sicherheit vermuten, daß hier auf die verloren gegangene Einleitung des J zur Manna-Sage Bezug genommen wird. Wie alle Verbindungsstücke, die zwei ursprünglich selbständige Sagen zusammenkoppeln sollen, muß auch dieses sekundär sein. Dafür lassen sich zwei Tatsachen anführen: Erstens gedenken weder Mose nach Jahve trotz ihres Zorns eines bereits geschehenen Wunders; von Undankbarkeit über die Verschaffung des Manna ist nicht die Rede, sondern nur von der lüsternen Gier nach Fleisch, die eine Bestrafung verdient, da das Fleisch, wie heute noch bei den Beduinen, als überflüssiger Leckerbissen gilt. Zweitens hat der Erzähler die Israeliten entlasten wollen: Sie wurden durch das Gesindel verleitet, das sie aus Ägypten begleitet hatte; als diese Leute freche Reden ausstießen, stimmten die Hebräer in das Klagen ein[1]. Das ist wiederum ein deutliches Kennzeichen für die späte Entstehung oder Stilisierung der Einleitung; nach den anderen Erzählungen geht das Murren von den Israeliten selbst aus, und noch der PK hat hier die ältere Form bewahrt[2]. Wenn überdies die Hebräer im Folgenden schwer bestraft werden, so sollte man erwarten, daß die Verführer eine doppelt schwere Strafe trifft; aber der Unterschied zwischen dem Volk und dem Gesindel wird nicht aufrecht erhalten. So lehrt die Einleitung zweierlei zugleich: Die Wachtel-Sage ist einst mit der Manna-Sage eng verbunden gewesen, aber diese Verbindung ist erst später hergestellt worden; in einer noch früheren Zeit liefen beide Erzählungen selbständig um.

Die Hebräer sitzen familienweise — wiederum eine plastische Kleinmalerei! — mit Männern, Frauen und Kindern vor ihren Zelten und weinen, wie es bei primitiven Menschen begreiflich ist[3]. Da gerät Mose

[1]) Num. 11,4; vgl. Ex. 12,38. [2]) Ex. 16,2.

[3]) Georg Ebers: Durch Gosen zum Sinai[2] (Leipzig 1881) S. 30 sagt mit Recht von den heutigen Arabern, was auch auf die alten Hebräer zutrifft: „Der ungezügelte Ausdruck der das Individuum beherrschenden Empfindung ist eine der bemerkenswertesten Eigenschaften des Orientalen. Die Leidenschaft, welche zu Verbrechen und Gewalttat führt, unterdrückt bei den Muslimen wie bei uns ein weises Gesetz: der Affekt aber, die Erregung des Augenblickes und ihr Ausdruck wird durch nichts bemäntelt, und wir sehen hier unser Geschlecht ohne jene konventionelle Maske, die sich bei uns selbst der unerzogene Tagelöhner zu tragen bequemt. Wir haben eine gewisse Scham erlangt gegenüber dem Uns-Gehen-Lassen, gegenüber der Preisgabe heftiger Empfindungen an fremde Augen und Ohren. Ganz anders der Araber, dessen lebendige Regungen vollkommen zum Ausdruck gelangen, da er sich zum Herrn über alle

in Zorn und wendet sich an die Gottheit, nicht weil er den Wunsch für berechtigt hält, sondern weil er durch die Empörung der Leute gezwungen wird; sie würden ihn steinigen, wenn er ihnen nicht den Willen täte[1]. Der erste Teil erzählt die Verhandlungen Moses mit Jahve. Mose wiederholt die Reden des Volkes nicht wörtlich, sondern dem Sinne nach. Jahve verspricht die Erfüllung des Wunsches für sofort oder für den folgenden Tag (E); er will soviel Fleisch senden[2], daß die Israeliten nicht bloß vorübergehend, sondern einen ganzen Monat sich satt essen können, ja bis ihnen „das Fleisch zum Halse heraushängt und zum Ekel wird." Sein Zorn richtet sich ebensowenig wie der des Mose gegen das Murren, das merkwürdigerweise weder hier noch in der Manna- oder Massa-Sage bestraft wird. Wo es sich um Forderungen des Magens handelt, noch dazu in der Wüste, da ist, wie die Erzähler begreiflich genug voraussetzen, die Empörung der Leute eine notwendige Folge; in solchen Situationen bricht sich eben der Unmut gewaltsam Bahn. Mose und Jahve sind vielmehr zornig wegen der lüsternen Gier nach Fleisch, und dafür erhält das Volk eine gerechte Strafe: Durch allzu reichlichen Fleischgenuß soll die Lust zum Ekel werden, eine Strafe, auf die der Orientale leichter verfällt als wir Carnivoren. Als guter Erzähler hat der J, um nicht den Effekt vorwegzunehmen, sondern im Gegenteil das Interesse seiner Hörer zu steigern, die Art, wie Jahve das Fleisch senden will, nicht angedeutet. Ein Späterer[3] hat dies richtig empfunden, die Handlung noch verlangsamt und die Wundermacht der Gottheit stärker unterstrichen, indem er Mose erstaunt fragen läßt, wie Jahve 600000 Mann einen ganzen Monat lang mit Fleisch versorgen könne; allerdings paßt ein solcher Unglaube nur schlecht in die Situation[4].

Der zweite Teil erzählt das Wunder und die damit verbundene Strafe. Am selben Tage oder am folgenden Morgen (E) kam ein von Jahve gesandter Wind und führte eine so ungeheure Zahl von Wachteln

Mittel zu machen weiß, die dazu dienen können, das, was er mitteilen will, auf das zutreffendste und deutlichste darzustellen. Der Gestus ist ihm ebenso bedeutend und geläufig wie das Wort, und das Auge illustriert die Rede bald mit sonnigem Blick bald mit sprühenden Blitzen, oder wenn es sein muß, mit Tränenfluten."

[1]) Vgl. Ex. 17,4.

[2]) Nach Num. 11,18 soll sich das Volk vor dem Wunder „heiligen", eine Forderung, die man fälschlich mit der Erscheinung Jahves zusammenbringt, da Jahve gar nicht erscheint. Es handelt sich vielmehr um eine etymologische Anspielung auf „Kades".

[3]) Num. 11,21–23.

[4]) Auch hier finden sich zwei etymologische Anspielungen auf Massa (מַסָּה)

herbei, daß sie rings um das Lager — eine ganze Tagereise weit — einen Meter hoch aufgeschichtet lagen[1]; zwei volle Tage und eine Nacht hatte das Volk zu tun, um alle Vögel zu sammeln. Wer wenig einbrachte, holte sich 3640 Liter, in der Tat genug, um sich das Fleisch zu verekeln! Dem ersten Teil entsprechend müßte nun weiter berichtet werden, wie die Israeliten Tag für Tag Wachteln verzehren, bis sie schließlich kein Fleisch mehr sehen mögen und reuig zu ihrer einfachen, fleischlosen Kost zurückkehren. Dieser ursprüngliche Schluß ist im J wie im E verloren gegangen und durch einen anderen, allerdings sehr ähnlich klingenden ersetzt worden: Ehe die Israeliten die Wachteln vertilgten, ja kaum als sie das Fleisch zwischen den Zähnen hatten, raffte Jahve in einer großen Plage viele hinweg; sie starben an ihrer „Lust", daher begrub man sie in den „Lustgräbern" (Kibroth hatthaava). Als die Todesursache gelten hier, trotz des göttlichen Urhebers, zweifellos die Wachteln, die Jahve um der lüsternen Gier des Volkes willen gesandt hatte. So ist diese Volksetymologie scheinbar aufs engste mit der vorhergehenden Erzählung verbunden; in Wirklichkeit aber klafft ein Riß. Denn Jahve hatte wohl von einem Ekel gesprochen, um die Lust zu bestrafen, aber nicht vom Tode; und der Ekel sollte naturgemäß erst nach langer Zeit eintreten, während die Plage, wie es scheint, sofort verhängt wird.

Die Wachtelsage spielte ursprünglich nicht in Kibroth hatthaava, sondern in Massa. Dafür spricht erstens die im gegenwärtigen Text vorliegende Verschmelzung mit einer Sage, die sicher nach Massa gehört[2]. Zweitens weiß der PK weder von den „Lustgräbern", noch von einer Todesstrafe für die Gier. Die bei ihm vorhandene Vereinigung des Manna-Wunders mit den Wachteln ist drittens nur verständlich, wenn beide Erzählungen in seiner Vorlage an demselben Orte hafteten[3]. Viertens kommen die etymologischen Anspielungen auf Massa und Kades hinzu[4]. Die Verlegung der Wachtel-Gabe nach Kibroth

---

[1]) So ist Num. 11,31 wohl zu verstehen, nicht von Vögeln, die zwei Ellen (= 1 m) über dem Erdboden hinfliegen; denn von einem Fangen oder Totschlagen der Vögel ist nicht die Rede. Daß hier eine Übertreibung der Wirklichkeit vorliegt; ist klar, aber bei einem Wunder nicht auffällig.

[2]) Vgl. u. § 13.

[3]) Man darf weiter darauf hinweisen, daß nach Ps. 78,18 auch in der Wachtel-Sage eine Rezension vorhanden war, die mit der Idee der „Versuchung" spielte und eben damit auf „Massa" deutete.

[4]) Vgl. Num. 11,18.22 (bis).

hatthaava ist leicht begreiflich, sobald man diesen Ort in der Nähe von Massa (oder Kades) sucht. In die Gegend von Kades wird man auch aus anderen Gründen geführt; denn das hier geschilderte Ereignis kann nicht während der Wüstenwanderung stattgefunden haben. Es wird vorausgesetzt, daß die Israeliten mehrere Tage an demselben Orte weilen, allein schon um die Vögel zu sammeln; aber wenn sie um das Lager her gedörrt und wenn die Leute von einer Plage getroffen und begraben werden, so muß der Aufenthalt sehr viel länger gedauert haben. Die ursprüngliche Rezension spricht sogar von einem ganzen Monat, ehe der Abscheu über die Fleischnahrung eintritt; daß dies irgendwo unterwegs geschehen solle, wird durch nichts angedeutet. Diese Erzählung muß demnach, so wird man mit Sicherheit schließen dürfen, dort zu Hause sein, wo die Hebräer längere Zeit, wenn nicht gar dauernd, sich niedergelassen haben, d. h. eben in Kades.

Die ursprüngliche Sage hat, wie sich noch deutlich erkennen läßt, von einer Krankheit oder gar vom Tode infolge des Wachtel-Genusses noch nichts gewußt; sie erzählte nur, daß die Lust allmählich zum Ekel ward. Sieht man vom Texte ab, der diese Tatsache freilich als Strafe für die Verachtung Jahves hinstellt, so wird man bezweifeln dürfen, ob ursprünglich überhaupt von einer Strafe die Rede war. Der Priesterkodex hat den Gedanken der Strafe noch nicht, und das ist gewiß das Ältere. Denn wie das Wasser und das Mannabrot, so waren auch die Wachteln ein Geschenk der göttlichen Gnade, dem Volk zu einem guten Leben zu verhelfen. Daß man der Vögel allmählich satt wurde, mochte von Anfang an erzählt werden; aber die Idee der Strafe für die Gier nach Leckerbissen ist erst von einem Späteren hinzugefügt worden, der zugleich das Ereignis nach Kibroth hatthaava verlegte und in geistreicher Weise die Etymologie damit verknüpfte. Die älteste Sage ist demnach ganz kurz gewesen, etwa dem Quellwunder von Mara entsprechend, eher eine „Notiz" als eine ausgeführte Erzählung zu nennen. Der PK hat diese älteste Stufe noch fast völlig bewahrt. Er ist nur darin sekundär, daß er Manna und Wachteln zu einer einzigen Geschichte zusammenfaßt, dem Küchenideal des Israeliten gemäß[1]: Abends Fleisch (Wachteln) und morgens Brot (Manna). Daß diese Kombination in jüngerer Zeit entstanden ist, erhellt noch deutlich aus der Inkongruenz der beiden Wunder: Die Wachteln schwärmten

[1]) Vgl. I. Reg. 17,6 (Elia erhält von den Raben abends Fleisch und morgens Brot).

nur an einem einzigen Abend, das Manna aber regnet jeden Morgen. Überdies ist in dem weiteren Verlaufe des PK nur noch vom Manna die Rede; die Wachteln sind plötzlich ganz vergessen, obwohl sie nach der Einleitung der Sage nicht fehlen durften, ein Zeichen, daß auch seine Vorlage beides getrennt erzählte.

Das Wachtel-Wunder ist die phantastische Übertreibung eines natürlichen Ereignisses, wie mit Recht allgemein angenommen wird[1]. Die Wachtelscharen, die alljährlich von Norden nach Süden und zurück ziehen, schwärmen nicht nur über die Sinai-Halbinsel, sondern überall in Vorderasien. Grade aus der Nähe von Kades erzählt man[2], daß alljährlich Vögel, firri genannt, im Frühjahr kommen und dies Land in Mengen besuchen. Sie werden mit den Händen gefangen oder mit Stöcken zu Tausenden erschlagen. In dieser Zeit ißt noch heute jeder Beduine Fleisch.

C. Vergleich der Sagen von Mara, vom Manna und von den Wachteln. Im JE haben diese drei Sagen, wie man noch aus der jetzigen Reihenfolge mit annähernder Sicherheit vermuten darf, einst unmittelbar hintereinander gestanden und eine kleine Komposition gebildet: Das Quell-Wunder[3] berichtet, wie die Israeliten Wasser, das Manna-Wunder, wie sie Brot, und das Wachtel-Wunder, wie sie Fleisch erhielten. Das Wasser wird als das für jene Gegend Notwendigste zuerst genannt; das Fleisch nimmt mit Recht die letzte Stelle ein, weil es am leichtesten entbehrt werden kann und den Nomaden, ja selbst den Bauern als besonderer Leckerbissen gilt. So sorgte Jahve nicht nur für das Leben, sondern sogar für ein gutes Leben seines Volkes.

Nach dem gegenwärtigen Zusammenhang spielen die Sagen unterwegs auf der Wüstenwanderung. Aber diese Situation widerstrebt nicht nur ihrem eigenen innersten Wesen, wie bereits gezeigt worden ist, sondern auch dem Geist der Komposition, wie jetzt als Bestätigung

[1]) Vgl. die Literatur bei Dillmann-Ryssel[3] S. 187; die Sagen über die Giftigkeit der Wachtel (Dillmann: Num. S. 62) haben für die hier vorliegende ursprüngliche Erzählung nichts zu bedeuten.

[2]) Alois Musil: Arabia Petraea II, 1. S. 238. Die genannten Vögel sollen keine Wachteln sein. Trumbull (nach der Übersetzung von Guthe ZDPV. VIII, 1885. S. 202) berichtet vom wādi ʿain el-ḳadērāt: „Ein Tarfabaum hatte einen Stamm von vier (engl.) Fuß Umfang: Tauben, Wachteln und Schnepfen gab es in großer Zahl." Man beachte, daß hier (gewiß zufällig) Tamariske (Manna!) und Wachteln nebeneinander genannt werden.

[3]) Statt des „Quellwunders von Mara" kann natürlich auch eine der Varianten (z. B. Ex. 17,1 ff.) eingesetzt werden.

hinzukommt. Wo geschildert werden soll, wie die Hebräer Wasser, Brot und Fleisch erhielten, da ist die natürliche Voraussetzung, daß nicht nur einer augenblicklichen, sondern einer dauernden Not gesteuert werden soll. Es ist durch nichts angedeutet, daß der in Süßwasser verwandelte „Bitterquell" zu Mara die Wandernden nur auf flüchtigem Vorbeimarsch, etwa auf einen Abend, erquickte. Ebenso verlangen das Manna- und Wachtel-Wunder, daß die Israeliten längere Zeit an einer Stätte weilten. Sagen, die über den Lebensunterhalt der Hebräer auf Reisen erzählen wollten, müßten ganz anders lauten. Von einer Wanderung ist hier demnach ursprünglich nicht die Rede, aber genau genommen auch nicht von einer Wüste. Die Sagen gehen zwar davon aus, daß der Ort, wo die Israeliten sich niederließen, einst Wüste war ohne Wasser, Brot und Fleisch, jetzt aber nicht mehr Wüste, sondern im Gegenteil ein Paradies ist, wo man Quellen, Bäume[1], süßen Honig und sogar Wachteln findet. So hat Jahve durch seine Wunder um Israels willen das unbewohnbare Land zu einem lieblichen Aufenthalt umgeschaffen, und mit großer Heimatsliebe haben die Erzähler fabuliert, wie das geschehen sei. Spätere Redaktoren haben das nicht verstanden und sich durch den falschen Schein verleiten lassen, als spielten diese Sagen unterwegs auf der Wüstenwanderung.

Die Geschichten, welche die Komposition zu einem kleinen Kranze zusammengebunden hat, waren ursprünglich Einzelsagen; denn erstens setzen alle neu ein; zweitens nimmt keine auf die andere Bezug[2] und drittens spielen sie an verschiedenen Orten: in Mara (Wasser), in Massa (Manna) und in Kibroth hatthaava (Wachteln), allerdings in Orten, die nahe beieinander lagen und deshalb auch mit einander vertauscht und zu einer Einheit zusammengefaßt werden konnten. Es kann nur die Gegend von Kades in Betracht kommen. Diese Erzählungen liefen zunächst selbständig um; zu dem Quellwunder waren sogar mancherlei Varianten vorhanden. Ein Sammler band drei von ihnen zu einem kleinen Strauß zusammen, und ein Späterer fügte diese Komposition in die große Wüstenwanderung ein, indem er die Israeliten einfach von dem Ort der einen Sage zu dem der anderen ziehen läßt[3]. Darauf

[1]) Von den Bäumen ist gegenwärtig nirgends die Rede; aber es gibt kein Manna ohne Tamarisken, und zum Wasser gehören überall auch Bäume.

[2]) Jetzt weist die Wachtel-Sage auf die Manna-Sage zurück, aber in einer sekundären Schicht; vgl. o.

[3]) Derselbe Vorgang läßt sich in den Vätersagen der Genesis verfolgen; vgl. Greßmann: Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen ZATW

ist wohl auch die Umstellung der Erzählungen in die Zeit vor dem Sinai zurückzuführen, wohin sie in keiner Weise passen. Denn von der Sagengruppe, die sich um den Auszug aus Ägypten, den Sinai und das Opferfest dreht, und von ihren Motiven ist hier nichts zu erkennen; sie wird überdies dadurch ausgeschlossen, daß hier ein völliger Mangel an Fleisch vorausgesetzt wird, während dort die Hebräer Schafe und Rinder, eine gewaltige Menge Vieh, mit sich nahmen[1]. Die vorliegenden Erzählungen gehören demnach nicht vor, sondern hinter den Sinai.

Ihr Aufbau ist in der ältesten Schicht sehr einfach. Die Einleitung beginnt regelmäßig damit, daß die Israeliten murren, weil sie kein Wasser, Brot oder Fleisch haben. Sie bitten nicht, sondern sie beklagen sich, daß es ihnen so schlecht geht, und schieben Mose die ganze Schuld zu. Während sich die Mara-Sage mit der bloßen Tatsache des „Murrens" begnügt, haben die andern diesen Gedanken weiter ausgesponnen; sie flechten einen Rückblick auf das schöne Leben in Ägypten ein. Der Hauptteil ist ursprünglich ganz kurz gewesen, wie noch jetzt in der Mara-Sage. Mose ist gezwungen, sich an die Gottheit zu wenden und diese im Namen des Volkes zu bitten, worauf dann Jahve sofort oder am nächsten Tage Abhülfe schafft: Das Bitterwasser wird gesund, Manna regnet herab und Wachteln fliegen herbei. In der sofortigen Erfüllung des Wunsches zeigt sich das Wunderbare des Vorgangs, obwohl es in der älteren Fassung durch natürliche Mittelursachen gemildert und verhüllt wird: Die Quelle wird durch ein heilkräftiges Holz trinkbar gemacht, das Manna fällt zugleich mit dem Tau hernieder, und die Wachteln führt ein Wind herauf. Der PK betont in krasser Weise das Wunder und gibt sich keine Mühe, es glaubwürdig erscheinen zu lassen[2]. So ist die Sehnsucht des Volkes im Nu gestillt dank seinem Gotte, der imstande ist, jeden Wunsch zu befriedigen. Zum ältesten Bestandteil gehören fast überall die Etymologien von Orten und Sachen: Mara „Bitterwasser", Massa „Versuchung", Kibroth hatthaava „Gräber der Lust", Manna „Was ist das" und Sabbath „Ruhetag". Die Etymologie ist eine Hauptpointe, auf die mit Vorliebe immer wieder angespielt wird oder die den Hauptinhalt der Sage bildet. So

XXX, 1910. S. 9. In Wirklichkeit handelt es sich also gar nicht um Reisestationen, sondern, wenn man so sagen darf, um Sagenstationen.

[1]) Vgl. Ex. 12,38. Auf diesen Widerspruch macht Eerdmans: Studien III S. 51 aufmerksam.

[2]) Das ist besonders deutlich Ex. 16,13, wo plötzlich, wie vom Himmel gefallen, die Wachteln da sind.

dreht sich die Mara-Sage fast ganz um die Frage, wie das bittere Wasser süß wurde. So beschreibt die Manna-Sage ausführlich den merkwürdigen Tau-Niederschlag, um dadurch die erstaunte Frage der Israeliten zu rechtfertigen; das rätselhafte „Was ist das" ist vielleicht zum zweiten Male betont worden, als der sechste Tag die doppelte Menge Manna bringt. So steht die lüsterne Gier im Mittelpunkt der Wachtel-Sage. Die volkstümlichen Deutungen passen so ausgezeichnet in den Zusammenhang, daß man fast meinen könnte, die Geschichten seien nur um ihretwillen erfunden oder gar aus den Etymologien herausgesponnen; aber das ist nicht der Fall, da die Namen gewöhnlich nur eine, wenn auch die hauptsächlichste, Pointe darstellen und da die Etymologien bisweilen auch später hinzugefügt worden sind. So hat besonders das Motiv der „Versuchung" in der Manna-Sage üppig gewuchert.

Die Mara-Sage hat den Typus der ältesten Schicht treu bewahrt. Vergleicht man die Manna- und Wachtel-Erzählung miteinander, so läßt sich noch eine zweite Schicht beobachten, die beiden gemeinsam ist. Die Verhandlungen Moses mit der Gottheit werden allmählich breiter. Mose wiederholt das Murren der Hebräer, nicht wörtlich, sondern mit geringen Varianten; nur im PK geschieht dies nicht, um die Allwissenheit der Gottheit nicht in Frage zu stellen, während die älteren Erzähler naiver sind. Die Gottheit verkündet das Wunder im voraus, nur andeutend um das Interesse des Hörers nicht zu ermüden. So heißt es zunächst ganz allgemein: „Ich will Brot vom Himmel regnen lassen"; wie das geschehen soll, bleibt fürs erste ein Geheimnis. Und dem entsprechend: „Ihr sollt Fleisch essen" oder „Am Abend sollt ihr Fleisch essen und am Morgen euch an Brot sättigen." Dahin gehört auch die Kunst der Kleinmalerei, die einzelne charakteristische Szenen hervorhebt: die Reichhaltigkeit des ägyptischen Speisezettels, das Weinen der Familien vor ihren Zelten, das Gesindel unter den Israeliten. Endlich ist die Übertreibung des Wunders zu nennen: Die Wachteln fallen in ungeheurer Zahl und werden schließlich ebenso zum Ekel wie das Manna. So wird das ursprüngliche Gnadengeschenk zur Plage. — Eine Weiterentwicklung hat allein die Manna-Sage erlebt.

10. **Das Quellwunder von Massa und Meriba**[1] ist zwar für

[1]) Ex. 17,1–7. V. 1 (bis auf den letzten Teil c) stammt vom PK, stünde indessen besser vor V. 8. 1c–7 JE, sind aber nicht einheitlich. 1b.2 || 3; 5 „tritt an die Spitze des Volkes" || „nimm von den Ältesten Israels mit dir"; 5 „hole den Stab" || 6 „ich will vor dir erscheinen"; 7 Massa || Meriba. Nun läßt sich 15,22c E (מרה Anspielung auf Massa) ganz gut mit 17,3 verbinden,

die literarische Betrachtung eine Einheit, bezieht sich aber auf zwei geographische Orte, wie die Verschiedenheit der Namen lehrt.

A. Das Quellwunder von Massa. Die Erzählung des Elohisten knüpft in der überlieferten Fassung an den Auszug aus Ägypten an; denn die Israeliten murren darüber, daß Jahve sie von dort in die Wüste geführt habe, um sie jetzt vor Durst sterben zu lassen. Auch die „drei Tage", die sie in der Einöde umherirren, weisen nach dem gegenwärtigen Zusammenhang auf die „drei Tage" zurück, die in den Verhandlungen Moses mit dem Pharao eine Rolle spielen. Aber grade hier zeigt sich, daß die „Verbindungsschicht" wie in anderen Sagen sekundär ist; denn nach drei Tagen wollten die Israeliten am Sinai sein und dort ein Opferfest feiern. Aber hier ist weder vom Opferfest noch vom Sinai die Rede. Die Sage haftet vielmehr, wie ausdrücklich gesagt wird, an Massa bei Kades und ist erst später in die Wüstenwanderung eingereiht worden. Ursprünglich lief sie als Einzelsage um, die weder nach vorwärts noch nach rückwärts eine Ergänzung verlangte; noch bei der überlieferten Fassung ist eine Fortsetzung vollkommen unnötig. Die Episode ist in sich abgeschlossen: Die Israeliten murren, weil sie kein Wasser haben; sobald ihr Wunsch erfüllt ist, hat die Ge-

wo das zweite העם als Auffüllung zu streichen ist (vgl. Procksch); dann ist vielleicht, aber nicht notwendig, ein kleiner Satzteil zu ergänzen: „Sie wanderten drei Tage in der Wüste, ohne Wasser zu finden, ⟨und kamen nach Massa⟩. Dort litt das Volk Durst und murrte wider Mose." Das Murren richtet sich hauptsächlich (V. 7) gegen Jahve; man könnte lesen „wider Jahve" statt „wider Mose" oder על משה ועל יי und punktieren העליתנו wie Num. 21,5, oder annehmen, daß eine stärkere Drohung, ähnlich der von V. 7, gestrichen worden ist. Jedenfalls gehören die letzten Worte von V. 2 hinter V. 3: „Darauf antwortete Mose: Was versucht ihr Jahve" (תנסון wieder wie 15,22 Anspielung auf Massa). Dazu paßt V. 4 als Fortsetzung. Jahve befiehlt dann 5b.6b: „Wähle dir einige von den Ältesten Israels aus, nimm deinen Stab in die Hand [das Folgende ist junge literarische Glosse] und schlage den Felsen, so wird Trinkwasser für das Volk herauskommen (יצא Anspielung auf Massa). So tat Mose in Gegenwart der Ältesten." Den Schluß bildet V. 7 (mit Ausnahme von ישראל – ומריבה). Diese Version ist E (Stab!). Als Rest bleibt für J: 1b.2 (mit Ausnahme der letzten Worte). Das Volk hadert (Meriba) vor Durst; 5a Jahve befiehlt dem Mose an die Spitze des Volkes zu treten und zu gehen (והלכת) 6a zu dem Felsen, wo Jahve erscheinen will. Erhalten ist dann nur noch die Ortsbezeichnung in V. 7 (Meriba, wo die Israeliten haderten). בחרב in V. 6 ist sinnlose Glosse, von einem Schreiber hinzugefügt, der sich eine Erscheinung Jahves nur am Horeb vorstellen konnte. Von einem Horeb bei Kades wissen wir sonst schlechterdings nichts. Die Übertragung der Erzählungen von Kades nach dem Sinai ist ein sehr häufig zu beobachtender Vorgang; vgl. Teil II.

schichte ein Ende. Es handelt sich gar nicht um eine Wandersage, sondern um eine Ortssage, die nur das Motiv des Auszugs aus Ägypten benutzt hat, um zu erzählen, wie die Quelle zu Massa entstanden ist.

Einst war in Massa dürre Wüste, und drei Tagereisen weit war kein Wasser zu finden. Da kamen auch die Israeliten unter Führung des Mose dorthin und murrten, weil sie schon lange nichts zu trinken hatten. Sie waren nahe daran zu verschmachten[1], und ihre Empörung war so groß, daß sie den Mose fast gesteinigt hätten. Aber ihr Zorn richtete sich nicht nur gegen ihn, sondern vor allem gegen Jahve, der nicht helfen konnte und von dessen Macht nichts zu spüren war. Warum verschaffte er ihnen denn kein Wasser? Oder war er gar nicht zugegen und vielleicht in Ägypten oder am Sinai geblieben? So lästerten sie wider Mose und „versuchten" Jahve. Da wandte sich Mose an seinen Gott und trug ihm seine Not vor. Jahve war sofort zur Hilfe bereit und befahl seinem Liebling, mit dem Stab auf den Felsen zu schlagen, dann werde Trinkwasser für das Volk herauskommen. Mose wählte einige von den Ältesten Israels aus, um vor ihren Augen das Wunder zu vollziehen; so hatte er Zeugen für seine Tat. Er nahm nicht das ganze Volk, weil das Geheimnis des Zaubers stets nur vor Wenigen enthüllt werden darf. Seitdem sprudelt dort ein Quell, der Massa d. h. „Versuchung" genannt wurde, weil Israel Jahve auf die Probe gestellt hatte. Wer jetzt dorthin gelangt, findet köstliches Trinkwasser und folglich auch schattige Bäume. So ist durch die Macht Jahves und durch den Zauberstab Moses die einstmalige Wüste für immer in einen Gottesgarten verwandelt; denn wo Wasser und Bäume sind, da ist für den Orientalen Seligkeit und Paradies.

An der Verherrlichung des Quells von Massa und an seiner Zurückführung auf Mose hatten die Israeliten nur dann ein Interesse, wenn die Quelle auf ihrem eigenen Gebiet lag und wenn sie ihnen nicht vorübergehend für eine Nacht, sondern dauernd oder für längere Zeit Trinkwasser spendete. Nur dann ist die Liebe der Erzähler für diesen Fleck der Erde begreiflich. Daher müssen Massa und das mit ihm verbundene Mara in der Nähe von Kades gesucht werden. Das Wasser war, so stellt sich die Ortssage von Massa vor, in den Tiefen eines Bergfelsens verschlossen, bis Mose kam und mit seinem Zauberstab einen Spalt schlug, aus dem der Strom herausprudeln konnte.

[1]) Der Text erwähnt noch das Vieh, wahrscheinlich im Rückblick auf Ex. 12,38; aber das Vieh ist ganz unpassend, weil Schafe und gar Rinder nicht drei Tage dursten können.

So muß Mose einen Stab besessen haben, dem man geheime Wunderkräfte zutraute. Da Jahve dem Mose befiehlt, den Stab zum Quellenschlagen zu benutzen, so darf man eine Beziehung Jahves zum Stabe annehmen. Vielleicht führte er selbst eine solche Wünschelrute wie Mose.

In der Mara-Sage ist noch ein Bruchstück überliefert, das bisher nicht besprochen wurde: „Dort gab er ihm Gesetz und Recht, und dort versuchte er ihn[1]." Das ungenannte Subjekt kann nur Jahve, das Objekt Mose sein. Dieser Satz kam in die Mara-Sage, weil dort von einer „Thora" über Heilkunst die Rede ist. Aber das Bruchstück gehört wegen der etymologischen Anspielung nicht nach Mara, sondern nach Massa („Versuchung"), und hier wird weder von Quellenheilung noch von sonstigen Heilungen erzählt. Dagegen setzt die Manna-Sage oder vielmehr die mit ihr verbundene Sabbath-Sage eine Versuchung des Mose voraus: Jahve versuchte den Mose durch ein Rätsel, um ihm die Thora über den Sabbath zu geben. Da die beiden Ideen der „Versuchung" und des „Gesetzes" dort innig miteinander verschmolzen sind, so ist es vielleicht erlaubt, dies Bruchstück damit zu kombinieren, obwohl auch noch andere Möglichkeiten denkbar sind[2]. So unsicher Manches bleiben muß, so sicher ist doch, daß hier von einer Gesetzgebung in Massa gesprochen wird.

B. Das Quellwunder von Meriba. Die Rezension des Jahvisten ist nur teilweise erhalten, läßt sich aber leicht ergänzen. Einst kam das Volk nach Meriba, damals noch eine trostlose, wasserlose Wüste. Da die Israeliten nichts zu trinken hatten, haderten sie mit Mose. Mose antwortete ihnen: „Was hadert ihr mit mir? Wie soll ich euch Wasser verschaffen?" Darauf wandte er sich an Jahve und klagte ihm das Hadern des Volkes. Jahve forderte ihn auf, mit dem Volke zu einem nahegelegenen Felsen zu gehen und ihn dort zu erwarten. Nun muß Jahve erschienen sein und selbst das Wasser aus dem Felsen geschlagen haben; dies Stück fehlt. Daher nannte man jenen Ort „Meriba" (Haderstatt), weil die Israeliten dort „gehadert" hatten. Seitdem ist Meriba in eine schöne Landschaft verwandelt; und wer es nicht glaubt, braucht nur hinzugehen und die Quelle zu schauen, die heute noch dort sprudelt[3]. Wie Jahve das Wunder voll-

[1]) Ex. 15,25b. Für das Verständnis ist der zweite Halbvers entscheidend; denn Mose hat, soweit wir wissen, niemals den Jahve versucht.

[2]) Man könnte vor allem mit Dtn. 33,8 kombinieren.

[3]) Dillmann-Ryssel[3] S. 198 meint: „Daß die wunderbar eröffnete Quelle in der Folge geblieben sei, sagt der Verfasser nicht." Aber das versteht sich

zogen hat, läßt sich nicht sicher erschließen. Es genügte am Ende ein Wort von ihm; wenn er befiehlt, so geschieht es. Wahrscheinlich aber erzählte man, daß Jahve, wie sonst Mose, einen Stab nahm und das Wasser aus dem Felsen spaltete; diese hochmythologische Sage war den Späteren anstößig und wurde deshalb gestrichen. Ein einziges Mal hat sich ja auch bei den Plagen die älteste Fassung erhalten, nach der nicht Mose, sondern Jahve mit dem Stab seiner Hand das Nilwasser schlägt[1].

C. Vergleich der Quell-Sagen von Massa und Meriba. Beide behandeln dasselbe Thema: Wie entstand die Quelle des Ortes? Sie gehen von denselben Voraussetzungen aus: Wo jetzt das Wasser sprudelt, war einst Wüste; ein Wandel trat erst ein, als Mose und die Israeliten dorthin kamen. Nur in einer Beziehung weichen sie ab: Während Massa durch Mose, ist Meriba durch Jahve selbst aus dem Berge geschlagen. Wahrscheinlich ist in beiden Fällen der Wunder-Stab verwandt worden. Beide Erzählungen sind anspruchslose Ortssagen, denen derselbe Aufbau eigentümlich ist: Die Hebräer versuchen Gott oder hadern mit Mose, weil sie kein Wasser haben; Mose bittet Jahve um Rat und der verschafft dem Volke das Wasser. Zum Schluß folgt dann die Etymologie des Ortsnamens: Massa = „Versuchung", Meriba = „Hader". So kann kein Zweifel sein, daß die beiden Geschichten identisch sind, obwohl sie sich auf zwei verschiedene Quellen beziehen. Da die Sagen von Massa und Meriba oft mit einander verschmolzen sind, so muß man annehmen, daß beide Orte nahe beieinander lagen und deshalb leicht vertauscht werden konnten. Die Sage von Meriba (J) hat die ältere Form bewahrt, weil sie Jahve statt Moses handeln läßt; bei ihr ist auch der Charakter der Einzelsage noch deutlicher erkennbar, da jeder Rückblick auf Ägypten fehlt; endlich vollzieht Jahve das Wunder vor dem ganzen Volk, während die Massa-Sage einige Auserwählte unter den Ältesten Israels zugegen sein läßt und damit feiner differenziert.

Im letzten Grunde ist auch die Mara-Sage mit den beiden vorliegenden Erzählungen identisch. Sie weicht nur darin stärker ab, daß sie die Quelle als bereits existierend voraussetzt und folglich einen anderen Ausgangspunkt hat: Einst war sie bitter, jetzt ist sie süß.

---

von selbst. Diese Sage geht wie alle verwandten Rezensionen von dem gegenwärtigen Zustand aus und will durch eine Geschichte erklären, wodurch die Landschaft so geworden ist, wie sie heute ist. Die Anschauung, wie sie einst war, entstammt der Phantasie.

[1]) Vgl. Ex. 7,17. 25.

Auch hier tritt der Wandel ein, als die Israeliten unter Mose dorthin kommen, nur auf andere und doch ähnliche Weise: Jahve (oder Mose) schlägt nicht mit dem Stabe, sondern wirft ein zauberkräftiges Holz ins Wasser. Im übrigen entsprechen Aufbau und Etymologie genau den vorliegenden Sagen. Die Thora über die Heilkunst, die noch hinzugefügt ist, hängt, wie die Parallelen nahe legen und wie auch aus anderen Gründen wahrscheinlich ist, mit dem Zauberstab zusammen[1].

11. **Das Quellwunder von Kades**[2] ist in zwei Fassungen überliefert, oder in drei, wenn man Ex. 17 (J) mit dazu rechnen will;

---

[1]) Vgl. u. Teil IV.

[2]) Num. 20,1–13. Das Resultat der Quellenscheidung sei vorangestellt. Zum PK gehören: 1a (bis צן). 2.3b (von לאמר an). 4 (die beiden Schlußworte Auffüllung aus V. 8.11). 6.7.8a (mit Ausnahme der ersten drei Worte). 10a; zu E gehören demnach: 1b.3a (bis ויאמרו). 5.7.8b.9.10b.11–13. Für E (J in Ex. 17!) spricht besonders: בעיר, Mirjam und der Stab. Doch ist E nicht in seiner ursprünglichen Gestalt überliefert, sondern in späterer Überarbeitung, wie der Sprachgebrauch und die unlösbare Verbindung Aarons mit Mose beweisen. Schwierigkeiten machen vor allem V. 8ff. und in erhöhtem Maße V. 10, der mir trotz der Zustimmung Ed. Meyers (Isr. S. 56 Anm. 1) von Cornill nicht evident verbessert zu sein scheint. Gegen die Lösung Cornills vgl. die treffenden Ausführungen Holzingers Num. S. 83. „Zum Felsen reden" und „an den Fels schlagen" sind parallele Vorstellungen, die nicht gut als Steigerung oder Erleichterung des Wunders gedacht werden können. Wie man den PK auch rekonstruieren mag, er bleibt auf jeden Fall unvollständig; denn es müßte entweder erzählt werden, wie Mose und Aaron dem Felsen befehlen oder wie sie sich weigern, dies zu tun. Am einfachsten scheint mir, mit Baentsch die Worte: „Höret doch, ihr Widerspenstigen" als Anrede nach V. 12 zu versetzen und diese Rede nicht dem PK, dessen Sprachgebrauch abweicht, sondern dem E zuzurechnen, weil Mose und Aaron hier in einem zu schlechten Lichte erscheinen. Man kann nur schwer glauben, daß der PK so etwas von seinem Liebling Aaron erdichtet oder auch nur erzählt haben sollte. Er hat die Schlußszene einfach gestrichen. Überdies weiß schon Dtn. 1,37 von einem Vergehen Moses, ohne freilich Genaues zu berichten. Nun bleiben in 10b die Worte: „Und er sprach zu ihnen: Können wir aus diesem Felsen Wasser für euch hervorgehen lassen?" Der Ausdruck נוציא לכם מים weist aber, was gewöhnlich nicht beachtet wird, auf V. 8b הוציאת להם מים. Da V. 8b allgemein zu E gerechnet wird (resp. JE), muß für 10b dasselbe gelten. Der Satz gibt auch einen ausgezeichneten Sinn und braucht kaum korrigiert zu werden, wenn man statt des Singulars den Plural (ויאמרו) punktiert und die Worte vor V. 8 stellt. Das Volk murrt wider Mose und Aaron (so ist V. 3 zu lesen, auch V. 5 richtig der Plural!), weil es an Wasser fehlt. Diese antworten: „Was wollt ihr von uns? Können wir Wasser aus dem Felsen für euch schaffen?" Da befiehlt Jahve, den Stab zu nehmen und damit auf den Fels zu schlagen. Daß der Stab im Heiligtum lag, ist ganz begreiflich und nicht als jüngerer Zusatz zu streichen (Wellhausen).

denn Meriba und Kades gehören zweifellos zusammen, wie der Doppelname Meribath-Kades lehrt. Über die Entstehung dieses Namens gibt die Geographie jener Gegend Aufschluß[1]. Kades ist das heutige ʿain kdēs. In der Nähe dieser Quelle liegt eine sehr viel größere ʿain el-ḳdērāt, die sogar mit der prächtigen Jordanquelle von Banijas verglichen worden ist; wenn man diese mit Meriba gleichsetzt, könnte man annehmen, daß sie durch ihre Wichtigkeit den volleren Namen Meribath-Kades veranlaßte. Die dritte Hauptquelle bei Kades ist ʿain ḳuṣeme und darf mit Mara identifiziert werden. Die vorliegende Sage spielt in Meriba und Kades zugleich; Meriba wird als „Haderstatt" und Kades als „Heiligenstatt" erklärt.

Als einst die Israeliten dorthin kamen, so stellt sich der Elohist vor, war in jener Gegend nichts als dürre, öde, sandbraune Wüste. Kein Korn gedieh und kein Gras, auch Fruchtbäume fehlten, und Menschen und Tiere mußten verschmachten; denn es mangelte an Wasser, der unumgänglichen Voraussetzung alles Lebens. Diesmal werden Mose und Aaron für die Trostlosigkeit der Wüste verantwortlich gemacht. Das also ist das Ziel der Wanderung, dazu hat man die fruchtbaren Gefilde Ägyptens verlassen, um hier in dieser armseligen Landschaft Hunger und Tod dafür einzutauschen. Auch Mose und Aaron sind verzweifelt; auf dem nackten, sonnverbrannten Felsen lagert die unerträgliche Gluthitze des Orients: „Können wir aus diesem Berge Wasser für euch hervorzaubern?" antworten sie unwirsch der murrenden Menge. An Jahve und seine göttliche Macht denken die Kleingläubigen nicht. Da greift Jahve selbst ein — das Wie bleibt völlig im Dunkeln — und befiehlt dem Mose, den im Heiligtum aufbewahrten Stab zu nehmen, auf den Felsen zu schlagen und „sein" Wasser, d. h. den in ihm verborgenen Quell hervorzulocken. Mose gehorcht zwar dem Befehl, aber immer noch halb ungläubig schlägt er zweimal zu. Da sprudelt sofort eine gewaltige Quelle köstlichen Wassers aus dem harten Gestein. So ist der Zweifel Moses und Aarons durch die Wundermacht Gottes besiegt. Jahve aber verkündet ihnen als Strafe, daß sie das Land Paläſtina nicht sehen, sondern früher sterben sollen.

In dieser Erzählung sind deutlich zwei Schichten erkennbar; die älteste ist als Ortssage von Kades zu bezeichnen und entspricht genau den Sagen von Mara, Massa und Meriba[2]. Wie die Parallelen lehren und wie auch in sich wahrscheinlich ist, war ursprünglich nur von Mose

[1]) Vgl. auch u. Teil III. [2]) Vgl. § 8 und 10.

die Rede; vor allem aber fehlte die Idee von dem Unglauben Moses (und Aarons), nur das Volk zweifelte wie gewöhnlich an der Größe Jahves[1]. Die Sage will erzählen, wie die Landschaft um Kades ihren gegenwärtigen Charakter erhalten hat: Einst war sie Wüste, jetzt ist sie Fruchtland. Die Umwandlung geschah, als Mose mit den Israeliten dorthin kam. Das Volk haderte, da schlug Mose auf Befehl Jahves das Wasser aus dem Felsen. Man kann der Sage zwei Züge entnehmen, die für das gegenwärtige Landschaftsbild bezeichnend sind: Jetzt sprudelt dort nicht nur Wasser, sondern Wasser „in Fülle"; eben deshalb erzählte man, Mose habe zweimal den Felsen geschlagen. So rechtfertigt sich auch aus diesem Gesichtspunkt die Identifikation von Meriba mit der mächtigen Quelle von ʿain el-ḳdērat. Ferner aber darf man aus der Schilderung der Vergangenheit ergänzend hinzufügen, daß seitdem in der Umgegend von Kades Feigenbäume, Weinstöcke und Granatäpfel wachsen und daß seitdem dort auch Getreide geerntet wird. Zur ältesten Schicht gehören auch die beiden Etymologien: Meriba erhielt seinen Namen, weil die Israeliten dort „haderten", Kades, weil sich Jahve dort an den Israeliten „heilig" erwies.

Auf der zweiten Stufe ist die alte Ortssage nur leise umgestaltet: Der Unglaube ist auf Mose und Aaron ausgedehnt; sie sind es, die mit Jahve „hadern", die gegen ihn „widerspenstig sind" — eine Anspielung auf die dritte Quelle bei Kades, auf „Mara", das hier als „Widerspenstigkeit" gedeutet wird[2] — und vor denen sich Gott als „heilig" offenbart. Das zweimalige Schlagen auf den Felsen, das einst nur der Ausdruck der Fürsorge war, um Israel möglichst viel Wasser zu verschaffen, wird jetzt als Zeichen des Zweifels gedeutet[3]. Vor allem aber wird hier das Hadern und der Unglaube, anders als gewöhnlich, bestraft, und das ist offenbar die Hauptpointe dieser Schicht: Sie will nicht mehr erzählen, wie die Quelle in Kades entstand, sondern warum Moses und Aaron von dem heiligen Lande ausgeschlossen blieben.

---

[1]) Das ist noch in der jetzigen Fassung ganz deutlich; denn Num. 20,13 heißt es, daß „die Israeliten" mit Jahve haderten und daß er sich an ihnen heilig erwies; nach V. 12 dagegen müßte von „Mose und Aaron" statt von den „Israeliten" die Rede sein.

[2]) So kommt hier ein neuer Grund hinzu (vgl. o. S. 123), daß auch Mara bei Massa und Kades gesucht werden muß.

[3]) Dieser zweiten Schicht gehören wohl auch die Ausdrücke an, die sonst dem E fremd sind, speziell „die Gemeinde und ihr Vieh" (V. 8.11 vgl. auch 4), wovon V. 1b.5 noch nicht die Rede ist.

Die ursprünglich sehr einfache Tatsache, daß die Führer Israels allmählich alt wurden und starben, ehe Palästina, das Ziel ihrer Sehnsucht, erreicht war, erschien den Späteren auffällig und der Erklärung bedürftig; sie konnten sich nur vorstellen, daß Jahve Mose und Aaron wegen irgend einer Sünde bestrafen wollte, und so haben sie diese Gelegenheit benutzt, um den frühen Tod Beider ätiologisch zu begründen. Dabei haben sie speziell dem Mose bitter Unrecht getan und den Geist der alten Sage in ihr Gegenteil verkehrt; denn diese feierte grade Mose als den Segenspender und Quellenschöpfer und stellte ihn, im Gegensatz zu der murrenden Masse des Volkes, eng verbunden mit Jahve hin, so daß er als der einzig Gläubige erscheint.

Der Priesterkodex ist nur teilweise erhalten. Die Exposition ist dieselbe: Als die Gemeinde in die Wüste von Zin kommt, in der Kades gelegen haben muß, rottet sie sich wider Mose und Aaron zusammen, weil sie kein Wasser hat. Der Unglaube der Führer, der ihren Ruhm beeinträchtigen könnte, ist gestrichen[1]. Mose und Aaron wenden sich vielmehr vertrauensvoll an Jahve und gehen zum Stiftszelt, wo ihnen die „Herrlichkeit Jahves" (in einer Wolke) erscheint. Da hier das Stiftszelt vorausgesetzt wird, so gehört die Erzählung in die Zeit nach dem Sinai, wo sie in der Tat eingereiht ist; aber was von dem Quellwunder zu Kades gilt, ist auch für die anderen, sachlich identischen Quellwunder von Mara, Massa und Meriba maßgebend. Jahve befiehlt nun, mit der Gemeinde zum Felsen zu gehen und ihn mit einem Wort zu spalten, daß er sein Wasser spende. Es fehlt nur ein kurzer Schluß, in dem die Ausführung erzählt sein mußte. An die Stelle des Zauberstabes ist hier das wunderwirkende Wort getreten[2]; darin verrät sich eine höhere, geistigere Auffassung des Supranaturalismus.

Die alte Sage erzählt ganz unbefangen von dem Zauberstab, der „vor Jahve" liegt, oder im heiligen Stiftszelt aufbewahrt wird und als Kultusgegenstand oder Kultusgerät dient, so gut wie die Lade, der Altar, der Leuchter, oder was sonst in dem Zelt gewesen sein mag. Dieser Zauberstab hat die wunderbare Eigenschaft, Wasser aus dem Felsen zu locken, ähnlich der quellensuchenden Wünschelrute. Aber die

[1]) Die Notiz über den Unglauben des Mose Num. 11,21f. stammt nicht aus dem PK.

[2]) Die Nachricht über die Aufbewahrung des Stabes im Heiligtum kann also nicht aus dem PK stammen, sondern muß älter sein; an den Stab Aarons zu denken (Ehrlich), ist unmöglich, da Mose nicht Aarons, sondern nur seinen eigenen Stab nehmen kann.

Hauptsache ist, daß der Stab den Stein „schlägt" und dadurch „spaltet". Ursprünglich geschieht dies von Jahve. Als Simson nach dem Sieg über die Philister durstig geworden ist und nahe daran ist zu verschmachten, betet er zu Gott; da „spaltet" Jahve die Kinnbackenhöhe, daß Wasser daraus hervorfließt. Das ist die „Quelle des Beters," die sich „bis auf den heutigen Tag" bei Lehi befindet[1]. In den Psalmen heißt es oft von den Wundern des Exodus, aber auch von den Wundern der Schöpfung: Jahve „spaltete" die Felsen, daß Wasser strömte und Bäche sich ergossen[2]. Ob das Spalten mit dem Stabe oder mit einem anderen Instrumente vollzogen wurde, läßt sich nicht sicher sagen. Jedenfalls „spaltet" Mose auch das Schilfmeer mit seinem Stabe in zwei Teile, damit die Israeliten trocken hindurchziehen können[3]. Auch Jahve besitzt einen Stab, mit dem er das Nilwasser „schlägt"[4]. Dem Gideon erscheint der „Engel", ursprünglich Jahve selbst; der hält einen Stab in der Hand und „schlägt" damit auf den Felsen, daß Feuer herausspringt und die Opfermahlzeit verzehrt[5]. Außerhalb des Alten Testaments begegnen uns ähnliche Motive vielfach in Märchen, Legenden und Sagen[6]: So entsprang z. B. die Quelle Dionysias bei Pylos am Weg nach Kyparissiai, als Dionysos mit seinem Thyrsosstabe die Erde schlug[7], während die durstige Atalante auf der Jagd die Quelle zu Kyphanta dem Felsen mit der Lanze entlockte[8]. Wie Dionysos und Atalante so gilt Jahve hier als Quellgottheit. Die Naturerscheinung, die der Antike erklären will, ist das Hervorbrechen der Quelle aus dem Gestein. Wer hat dem Wasser einen Weg gebahnt, daß es aus dem Innern des Berges oder aus dem Schoß der Erde hervorsprudeln kann? Die Antwort lautet: Das hat der Gott oder der Held getan, der mit seinem Stock den Stein spaltete oder mit seiner Lanze ein Loch bohrte[9].

---

[1]) Jdc. 15,17 ff. [2]) Ps. 74,15; 78,15 f.20; Jes. 48,21.

[3]) Ex. 14,15 ff.; vgl. Ps. 78,13 u. a.

[4]) Ex. 7,17.25; es ist zwar nicht sicher, aber doch wahrscheinlich, daß Jahve auch die Quelle von Meriba durch seinen Stab aus dem Felsen spaltete; vgl. o. S. 149.

[5]) Jdc. 6,21. Die Worte בבשר ובמצות hinter ויגע sind als (schlechte) Auffüllung zu streichen; da das Feuer aus dem Felsen springt, wird natürlich der Felsen geschlagen.

[6]) Vgl. Hahn: Griechische und albanesische Märchen Nr. 32 Var.; H. Günter: Die christliche Legende des Abendlandes S. 47.119 u. a.

[7]) Pausanias IV 36,7. [8]) Pausanias III 24,2.

[9]) Bisweilen wird die Entstehung der Quelle auch daraus erklärt, daß eine Schlange oder ein Drache in einen Felsen kriecht und ihn aushöhlt; vgl.

12. **Der Kampf gegen die Amalekiter in Rephidim**[1] hat gewiß einen historischen Hintergrund, da Kriege mit den benachbarten Amalekitern alle Tage vorkommen konnten. Auch an der Tatsache des Sieges, den Israel in Rephidim errungen haben will, braucht man nicht zu zweifeln; nur muß man sich hüten, an eine entscheidende Niederlage der Amalekiter zu denken[2]. Rephidim, das nördlich von Kades gesucht werden muß, ist als Ort der Schlacht durch die Erwähnung innerhalb des Textes gesichert; wahrscheinlich hat die Erzählung wie so oft, eine volksetymologische Pointe: Weil dem Mose die Arme „gestützt" wurden, darum erhielt der Ort den Namen „Stütze"[3]. Man darf vermuten, daß die ursprüngliche Geschichte mit weiteren Anspielungen auf den Ortsnamen geschmückt war, die freilich in der gegenwärtigen Überlieferung verloren gegangen sind[4].

Als der eigentliche Feldherr erscheint hier, wie stets in den Kämpfen der mosaischen Zeit, Josua, während Mose die oberste Leitung behält[5]:

---

die Belege bei Robertson Smith: Religion der Semiten (deutsch) S. 130 Anm. 210 und S. 132 Anm. 221. Die Schlange gilt hier sozusagen als steinfressend wie Gen. 3,14 als staubfressend.

[1]) Ex. 17,8–16. Als Einleitung gehört 17,1a.b (von PK oder R) voran. Ob die Erzählung aus J oder E stammt, ist nicht sicher zu entscheiden und ist auch relativ gleichgültig, da ihre Einheitlichkeit und ihr hohes Alter nicht bezweifelt werden kann; denn sie enthält eine Reihe von alten Überlieferungen, die bis in die mosaische Zeit selbst zurückreichen müssen. Wegen des „Gottesstabes" denkt man meist, und wohl mit Recht, an E. In V. 11 ist zweimal ידיו zu lesen, da Mose beide Hände zugleich emporhebt; in V. 13 ist mit Procksch ואת עמו zu streichen. Über V. 16 vgl. Teil II.

[2]) Genaueres u. Teil III.

[3]) רְפִידָה von Eerdmans: Studien III S. 55 richtig erkannt. Dagegen ist es falsch, wenn er die ganze Sage „auf ein Wortspiel und eine Etymologie" zurückführen will; denn die Einzelheiten werden auf diese Weise nicht erklärt. Mit Unrecht bezeichnet er auch die Erzählung als „eine Art Midrasch", d. h. als eine erbauliche Legende. Da jede tendenziöse Frömmigkeit fehlt und da gute volkstümliche Überlieferung vorliegt, so handelt es sich vielmehr um eine Sage.

[4]) In V. 12 wäre statt וידי משה כבדים auch möglich רְפִים מ״ו ו״ mit deutlicher Anspielung auf „Rephidim"; nimmt man dies als ursprünglichen Text an, so erklärt sich auch auf die einfachste Weise, warum יד hier als Mask. behandelt worden ist. Solche Wortspiele sind von den Abschreibern öfter, durch Einsetzen synonymer Wörter, verderbt worden; vgl. Gunkel: Genesis [3] zu Gen. 49,13. Vielleicht hieß es dem entsprechend von den Amalekitern רָפוּ יְדֵיהֶם („sie ließen ihre Hände sinken") = רפידים.

[5]) Georg Jacob: Studien in arabischen Dichtern III S. 127 zitiert Burckhardt: Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby. Weimar 1831. S. 229:

Er bestimmt den Tag der Schlacht, zieht aber nicht mit dem Heere aus, sondern steigt in Begleitung Aarons und Hurs auf den Hügel, an dessen Fuß der Kampf hin und her wogt. Denn es gehört zur notwendigen Voraussetzung der Sage, daß Mose, oder richtiger, daß der Gottesstab das Schlachtfeld übersieht. Solange Mose die Hände hochhält, siegen die Israeliten, sobald er sie sinken läßt, werden die Israeliten besiegt. Als er müde wird, schiebt man ihm einen Stein unter, damit er sich setze, und damit Aaron und Hur bequemer seine Arme auf beiden Seiten stützen können. Hier ist ganz deutlich, daß Mose beide Hände zugleich emporhebt[1]; den Stab hält er, wie sich von selbst versteht, in der Rechten. Die hier geschilderte Situation ist aus psychologisch-profanen Motiven nicht erklärbar, und mit Unrecht wird die Geste Moses vielfach als Gebärde des Betens gedeutet[2]; denn ein betender Feldherr streckt nicht, wie es hier geschieht, die Hände während der ganzen Schlacht zum Himmel empor, noch stellt er, wie es hier der Fall zu sein scheint, einen magischen Kontakt her zwischen dem Aufheben seiner Arme und dem Siege seines Heeres oder zwischen dem Sinken der Hände und dem Besiegtwerden seiner Truppen. Mose gilt hier eher als Zauberer denn als Priester oder Kriegsheld.

Die religiösen Anschauungen, die im Hintergrunde stehen, müssen notwendig mit dem Stabe zusammenhängen, da er für die Geste des Mose charakteristisch ist. Die Erzählung gibt selbst darüber Aufschluß, sobald man mit einer einheitlichen Erklärung aller Einzelheiten Ernst macht[3]. Infolge des Sieges errichtet Mose einen Altar naturgemäß zu Ehren des Gottes, dem man den Erfolg verdankt. So ist die Ge-

„Man hält ihn (den Anführer) für eine Art von Augur oder Heiligen. Er entscheidet oft die Operationen des Krieges durch seine Träume oder Visionen oder Weissagungen; er verkündet auch den glücklichen Tag für den Angriff." Nach Musil: Arabia Petraea III S. 377 begleitet die Einwohner von el-Kerak auf ihren Kriegszügen ein „Wissender", der über alle Vorzeichen wachen muß, der bei allen wichtigen Gelegenheiten um Rat gefragt wird und der auch auf den günstigen Augenblick zum Angriff aufmerksam macht. Der Seher (kâhin = Priester) spielte schon bei den alten Arabern eine ähnliche Rolle; vgl. Wellhausen: Reste[1] S. 130ff.

[1]) Er wechselt keineswegs mit den Armen ab (Baentsch u. A.), wovon der Text nichts weiß. Ehrlich (Randglossen S. 329) nimmt an, daß der eine der beiden Männer nötig gewesen sei, damit Mose „nicht von dem knappen Sitze, den der Stein bot, herunterrutsche" gegen den klaren Wortlaut des Textes.

[2]) Z. B. bei Holzinger: Ex. S. 60.

[3]) Das ist bisher nirgendwo geschehen; doch finden sich Ansätze dazu bei Bernhard Luther und Ed. Meyer: Israeliten S. 116. 427.

schichte zugleich eine ätiologische Sage, die an den in Rephidim vorhandenen Altar anknüpft und seine Erbauung motivieren will. Es ist der einzige Altar in Kades und seiner Umgebung, der durch eine besondere Sage verherrlicht wird[1]. Wie mehrfach in der alten Zeit[2], so erhält er einen eigenen Namen: „Jahve ist mein Banner-Stab“[3]. Damit ist deutlich ausgesprochen, daß Jahve mit dem Mose-Stabe identisch ist oder wenigstens aufs engste zusammengehört. Der Altarname bekundet, daß der Sieg über die Amalekiter nicht nur ein Werk des Stabes, sondern auch des in ihm wirksamen Jahve ist. Darum ist der Altar Jahve und dem Stabe zugleich, oder richtiger, Jahve unter der Form des Stabes geweiht; denn der Gottesstab gilt hier als das Zeichen des Stabgottes. Der Altar ist der Dank der Hebräer für die Wundertat des Stabes, die in dem Altarnamen verewigt wird. Man wird weiter vermuten dürfen, daß der Altar sinnenfällig vor dem göttlichen Stabe errichtet wurde, damit diesem die Opfer dargebracht werden können. Jedenfalls kann an der kultischen Verehrung des Stabes kein Zweifel sein, zu der mancherlei Parallelen vorhanden sind[4].

Wenn Jahve in diesem Stabe wirksam ist, dann erklärt sich ohne weiteres, daß von ihm eine wunderbare Fernwirkung ausstrahlt. Der Stabgott flößt Mut ein allen, die ihn sehen, oder vielmehr allen denen, die er sieht; die Gottheit ist an den Stab und dessen Gesichtskreis gebannt. Wie hier Mose das Banner, so streckt später Josua seine Lanze gegen die Stadt Ha-Aj solange aus, bis er alle Einwohner dem Verderben geweiht hat[5]; der hölzerne Speerschaft ist nur eine andere Form des Gottesstabes. Wahrscheinlich spielt aber noch die Idee des symbolischen Zaubers hinein: Wie der Held den Arm reckt, die Feinde niederzuschlagen, so soll die Gottheit gespornt werden, den Arm zu eifriger Tat zu gebrauchen. So schwingt auch in der germanischen

[1]) Ein Altar in Kades wird außerdem vorausgesetzt in der alten Sage Ex. 18,12; vgl. dazu u. S. 167.

[2]) So deutlich der Altar in Ophra Jdc. 6,24; vgl. ferner Gen. 33,20 (dazu Gunkel[3] S. 369); 35,7; parallel sind die Namen der Masseben „Stein der Hilfe“ (I Sam. 6,12), „Jachin und Boaz“ usw. An „Sondergötter“ ist in diesen Fällen nicht zu denken (gegen Ed. Meyer: Israeliten S. 295 f.); anders in anderen Fällen.

[3]) Zwischen נס und מטה ist natürlich kein sachlicher Unterschied; denn beide sind Stangen. נס = „Banner“ oder „Signalmast“ hieß die auf den Bergen gepflanzte Stange, die für Eilposten benutzt wurde. מטה bezeichnet den Stab, den man in der Hand hält, bisweilen klein, bisweilen mannshoch und höher, eher eine Stange zu nennen; vgl. z. B. Greßmann TB. II Abb. 10.

[4]) Vgl. u. Teil IV. [5]) Jos. 8,18.26.

Sage Erik seinen Speer über seine Feinde, um den Sieg herbeizuzaubern[1]. Dabei ist es notwendig, den Gegner zu sehen, wenn der Zauber wirken soll. Der Zauberpriester Bileam kann seine magische Tätigkeit nur dann ausüben, wenn er das Lager der Israeliten schaut; je größer der Teil des Heeres ist, den er überblickt, um so gesicherter scheint die Zauberkraft seines Fluches[2].

Dem entsprechend wird man schließen dürfen, daß die Berührung des Stabes den Einfluß der Gottheit noch mehr steigert als der bloße Anblick, der allein schon genügt. Darum heißt es in dem Liede, das man damals sang: „Hand an den Stab Jahves!" Es ist für die Wirkung prinzipiell gleichgültig, ob der Gott den Menschen mit seinem Stabe schlägt oder ob der Mensch den göttlichen Stab faßt[3]. Ein Schwur bei dem Stabe, wie ihn das Lied vorauszusetzen scheint, ist besonders heilig, weil der Stab wie der Gott selbst über dem Eide wacht und den Eidbrüchigen mit göttlicher Rache trifft.

In gewissem Sinne sind Hand und Stab einander parallel und als Verdoppelung desselben Motivs aufzufassen. Denn die Hand der Gottheit[4] hat dieselben Eigenschaften wie ihr Stab: Wenn die Gottheit oder ein gottheitliches Zauberwesen (Zauberer, Dämon, Priester, Derwisch, Heiliger) die Hand ausstreckt, so strömen von ihr göttliche Kräfte wie elektrische Wellen aus und beseelen oder beleben den Menschen. Das Handausstrecken bewirkt positiv die Übertragung der göttlichen Kraft und zugleich negativ die Heilung von Krankheiten oder die Abwehr von allerlei Übeln bei der Entbindung, bei der Meeresfahrt, beim Kriege usw. Die Hand ist das charakteristische Glied, mit dem alles Tun des Menschen vollzogen wird, und darum ist sie zugleich die sichtbare Verkörperung der menschlichen oder göttlichen Kraft[5]. Daher erfolgt auch die Übermittelung dieser Kraft vornehmlich durch die Hand, seltener durch Fuß oder Kuß. Als wirksam gilt im allgemeinen das Erheben beider Hände und die körperliche Berührung des Betreffenden, doch genügt es vielfach auch, wenn die Gottheit eine Hand ausstreckt

---

[1]) Richard M. Meyer: Altgermanische Religionsgeschichte S. 235.

[2]) Num. 22,41; 23,13.22; 24,2.

[3]) Wenn im Kultus z. B. dargestellt werden soll, wie Marduk den König „bei seiner Rechten faßt", dann muß der König die Rechte des Gottesbildes ergreifen.

[4]) Vgl. die treffenden Ausführungen von Otto Weinreich: Antike Heilungswunder. Gießen 1909 S. 1 ff.

[5]) Daher heißt יָד, ebenso wie χείρ, „Hand" und „Kraft".

und sich auf die Fernwirkung beschränkt[1]. Diese Anschauungen lassen sich nicht nur durch zahlreiche Belege aus der alttestamentlichen Literatur[2] und der Literatur anderer Völker, sondern auch aus vielen Abbildungen erhärten.

Die segnende, hülfreiche Hand der Gottheit ist oft dargestellt worden. Solche „Votivhände" hat man gefunden im alten Kreta (Hagia Triada), in Babylonien, Südarabien und Phönikien; für die Zeit des römischen Kaiserreiches läßt sich ein besonders naher Zusammenhang mit dem Sabazioskult nachweisen[3]. Nicht ausschließlich, aber vornehmlich auf phönikisch-punischem Boden war es Sitte, nicht nur die einzelne Hand, sondern auch die ganze Gottheit darzustellen, wie sie beide Hände heilbringend oder unheilwehrend ausstreckt[4]. Diese Bilder sind als Ausdruck des Dankes für die bewiesene Hülfe, zugleich aber als Ausdruck der Bitte zu verstehen, die Gottheit möge auch fernerhin ihre Hände schützend über die Verehrer halten. Diese erst verhältnismäßig spät bezeugten Bilder müssen ihrer Technik nach in sehr alte Zeiten zurückreichen, da sie ganz primitiv stilisiert sind; sie deuten die Gestalt des Gottes nur in rohen Umrissen an, führen sie aber nicht bis ins Einzelne aus[5]. Während nun diese Figur oft neben dem göttlichen Stabe steht, sodaß man schon deshalb einen Zusammenhang beider vermuten könnte[6], wird ihr in einzelnen Fällen der Stab in die

---

[1]) Vgl. Weinreich a. a. O. S. 8.

[2]) Vgl. Greßmann: Ursprung der Eschatologie S. 122 ff.

[3]) Literatur bei Weinreich a. a. O. S. 17; außerdem vgl. Greßmann: Ursprung der Eschatologie S. 126; Ditlef Nielsen: Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung. Straßburg 1904. S. 154 ff.; Richard Pietschmann: Geschichte der Phönizier. Abb. zu S. 180; René Dussaud: Notes de Mythologie Syrienne. Paris 1903. S. 117 ff.; Goblet d'Alviella: La migration des symboles. Paris 1891. S. 33 ff. u. A.

[4]) Vgl. z. B. Greßmann TB. II Abb. 14. 15; Pietschmann a. a. O. S. 180. 205; CIS. pars I, tom. II, tab. IV 536. 546; XXXVI 1886 u. a.

[5]) Die Ableitung dieser Figur aus dem ägyptischen Lebenszeichen, die wohl als „kanonisch" gelten darf, ist mit nichts zu beweisen; die fleißigen Sammlungen des Grafen Goblet d'Alviella (a. a. O.) sind durch die unwissenschaftliche Methode oder vielmehr Methodelosigkeit des Verfassers entwertet und bedürfen dringend einer neuen Bearbeitung. Auch die von mir eingeführte Bezeichnung eines „Adoranten" ist falsch, da es sich nicht um die Darstellung eines Menschen, sondern nur um die einer Gottheit handeln kann. Ob eine bestimmte Gottheit gemeint ist (Tanit oder Baal Hammon), wie vielfach angenommen wird, läßt sich nicht entscheiden.

[6]) Vgl. CIS. pars I, tom. II, tab. VII 689; VIII 713. 718. 738 u. a.

Rechte gegeben[1]. Da sie zugleich die Linke in die Höhe streckt, so ist die Haltung dieselbe, wie die des Mose bei Rephidim. An eine Abhängigkeit unserer Sage von solchen Darstellungen zu denken, ist trotzdem nicht erlaubt, weil sich die Einzelheiten, namentlich das Stützen der Arme, von hier aus nicht erklären lassen[2]. Man wird mit größerer Wahrscheinlichkeit annehmen müssen, daß bei den Hebräern wie bei den Phönikern dieselben religiösen Ideen zu verwandten Erscheinungsformen geführt haben.

Nach der vorliegenden Mosesage ist das Entscheidende nicht die ausgestreckte Hand des Zauberers, sondern der emporgehobene Stab, nach dem der Altar benannt wird und den das Lied besingt. Aus diesem Liede geht hervor, daß der Zauberstab zugleich als Banner aufgefaßt wurde. Über seine Form lehrt die Erzählung nichts; wir sind daher auf indirekte Schlüsse angewiesen, die nicht zu völliger Sicherheit führen. Da Josua dieselbe Handlung wie Mose mit dem „Speer" vollzieht, so könnte man an eine einfache Lanze denken, in der Form einer großen Stange. Es gab in der Tat auch sonst Standarten, die nur mit einem Lanzen-Knauf, mit Troddeln oder mit Bändern geschmückt waren[3]. Aber die Regel war dies nicht; charakteristisch ist für die meisten Standarten des Altertums, daß sie ein Attribut ihres Gottes auf die Stange gesteckt tragen: so sind die Banner der Ägypter mit Widderkopf und Sonnenscheibe, dem Symbol Amons, die der Assyrer mit dem Bilde Assurs[4], die der arabischen Murra mit dem Adler, der wohl den südarabischen Gott Nasr darstellen sollte[5], die der Römer mit dem Zeichen

---

[1]) Vgl. z. B. Pietschmann a. a. O. S. 214.

[2]) In el-maharrad auf der Sinai-Halbinsel fand Palmer (Wüstenwanderung Israels S. 130) „einen merkwürdigen Stein, in welchen die Figur eines Mannes in sitzender Stellung mit aufgehobenen Armen eingeschnitten war. Wahrscheinlich soll er Mose während der Schlacht von Rephidim darstellen." Leider fehlt eine Zeichnung oder Photographie, um das Alter des Bildes beurteilen zu können. Es ist möglich, daß hier eine sehr junge Illustration zur Mosesage vorliegt, aber jede Sicherheit ist ausgeschlossen.

[3]) Vgl. z. B. die assyrische Standarte bei Greßmann TB. II Abb. 52. Auch die Araber hatten bisweilen Lanzen, an die ein schwarzes Tuch nach Art unserer Fahnen gebunden war; vgl. Georg Jacob: Studien in arabischen Dichtern. Heft III. Berlin 1895. S. 126.

[4]) Vgl. Erman: Ägypten und ägyptisches Leben S. 719; Sarre: Die altorientalischen Feldzeichen (Klio Bd. III. S. 333ff.); Schäfer: Assyrische und ägyptische Feldzeichen (Klio Bd. VI S. 393ff.); Greßmann TB. II Abb. 51ff.

[5]) Schwally: Semitische Kriegsaltertümer. Heft 1. Leipzig 1901. S. 16f.

des Adlers, der den Jupiter repräsentierte[1], die der Germanen mit den Attributen ihrer Götter[2] gekrönt. Wenn man überhaupt fragt, wie wohl das „Banner Jahves" ausgesehen haben und welches Symbol auf dem Stabe gewesen sein könnte, dann ist die einzig mögliche Antwort: die Schlange. Der Zauberstab des Mose wäre dann mit der „ehernen Schlange" identisch, was auch aus anderen Gründen wahrscheinlich ist[3].

Die vorliegende Erzählung ist deutlich eine Einzelsage, die weder an das Vorhergehende noch an das Folgende irgend welchen Anschluß sucht. Vom Auszug aus Ägypten, vom Sinai, vom Opferfest ist keine Rede. Die Situation der Wüstenwanderung ist nirgends erkennbar; wo bleiben die Frauen und Kinder, die Rinder und Schafe, die das Volk begleiten? Wie lange wird der Zug durch die Kämpfe mit den Amalekitern aufgehalten? Da diese konkreten Fragen nicht beantwortet werden, so muß man an eine andere Situation denken. Der einleitende Vers[4] verdankt seinen Ursprung nur der Willkür des Sammlers, der auf einen neuen Ortsnamen stieß und nun die Israeliten dorthin wandern läßt. Der Erzählung selbst ist nichts über die Zeit zu entnehmen; aus ihr folgt nur, daß sie hinter den Sinai gehört und mit der großen Komposition des Auszugs nichts zu tun hat. Der Altar, der in Rephidim errichtet wird, hat wahrscheinlich auf einem Gebiet gelegen, das den Israeliten gehörte oder das sie als ihr Eigentum beanspruchten. Das Volk Israel ist dort oder in der Nähe, wie es scheint, ansässig. So führen diese Gründe in die Gegend von Kades, wo auch sonst die Kämpfe mit den Amalekitern lokalisiert sind[5].

13. **Jethros Besuch bei Mose**[6], so lautet das Thema zweier Er-

[1]) J. Marquardt: Römische Staatsverwaltung II S. 425.

[2]) Tacitus: Germania 7.11.

[3]) Vgl. u. zu Num. 21,1 ff. und Teil IV.

[4]) Ex. 17,1a. b. [5]) Vgl. Teil III.

[6]) Ex. 18,1–27; Num. 11,11–12.14–17.24b–30. Die erste Erzählung umfaßt Ex. 18,1–12. Es lassen sich mehrfach Wiederholungen und Widersprüche aufzeigen, doch will es nicht gelingen, zwei vollständige Rezensionen herauszuschälen; aber es bleiben nur geringe Lücken. 1 „Priester der Midianiter" J | „Schwiegervater Moses" E; „er hörte, was Elohim getan hatte" E || „was Jahve getan hatte" J. 2–4 stammen aus E, sind aber von R hierher gestellt. Nach J 4,18 ff. hatte Mose nur einen Sohn und hatte ihn mit seinem Weibe nach Ägypten geführt; hier dagegen hat Mose zwei Söhne und hat sie mit seinem Weibe in Midian zurückgelassen. Die in c. 4 unterdrückte Erzählung des E hat der R hier nachgetragen; er wollte die Nachricht nicht verloren gehen lassen, obwohl sie nicht hierher paßt, denn die Namen sind ganz überflüssig und konnten hier nicht von einem guten Erzähler nebenbei nachgeholt werden

zählungen, die unmittelbar hintereinander stehen und gegenwärtig eine Einheit bilden, die ursprünglich aber selbständig waren.

A. Mose als Priester. Nach dem überlieferten Text setzt der Jahvist voraus, daß Jethro zu Mose kam, um ihm sein Weib und seine beiden Söhne zuzuführen, die er vor der Rückkehr nach Ägypten in Midian zurückgelassen hatte. In Wirklichkeit stammt diese Fassung aus dem E; nach dem J dagegen besaß Mose nur einen Sohn und

(gegen Wellhausen: Composition [3] S. 80f.). Um den Gegensatz mit dem J auszugleichen, fügte R die beiden Schlußworte in 2 hinzu. 5 ist als Fortsetzung von 1b E verständlich, enthält aber vielleicht eine Dublette: „Er kam in die Wüste, wo er lagerte" ‖ „an den Berg Gottes". Da die folgende Erzählung sicher in Massa spielt, muß von dieser dasselbe gelten. „An den Berg Gottes" ist also vom R im Stil des E hinzugesetzt worden und verlegt die Szene fälschlich an den Sinai. Außerdem ist „Jethro" Auffüllung nach J; denn 13ff. ist immer nur vom „Schwiegervater Moses" die Rede. Der E nannte an dieser Stelle überhaupt keinen Namen, während J Jethro nennt (gerade umgekehrt in 4,18ff.). 6f. gehören zusammen und stehen im Widerspruch zu 5, müssen also zum J gehören; dort ist Jethro bereits „angelangt" (ויבא 5; sonst müßte es ויקם „er machte sich auf" heißen), während er nach 6f. seine Ankunft erst dem Mose meldet. 6f. können die unmittelbare Fortsetzung von 1a.c J bilden. Nach dem gegenwärtigen Text würde auch der J voraussetzen, daß Mose Weib und Kinder in Midian gelassen hat; aber das ist wahrscheinlich Angleichung an den E. Dafür spricht nicht nur 4,18ff., sondern auch der hiesige Text; „samt deinem Weibe und ihren Söhnen, die sie bei sich hat", ist sehr auffällig, da man erwartet: „samt deinem Weibe und deinen Söhnen, die ich bei mir habe". Diese Worte geben sich durch ihre schlechte Fassung als späterer Zusatz zu erkennen, wenn man nicht vermuten will, daß עִמָּהּ statt עִמָּהֶם zu punktieren und 6b als Überrest des E zu betrachten sei, dessen Text vollständiger in den LXX erhalten wäre (nur „Jethro" wäre als Auffüllung zu streichen). Jedenfalls spielen 7ff. Weib und Kinder gar keine Rolle mehr, obwohl man es erwarten sollte; statt ויבאו V. 7 ist mit Sam. LXX ויביאהו zu lesen (beachte das Suffix Sing.! Das Plural-Suffix ist Konjektur). 8–11 möchte man wegen „Jahve" zum J rechnen, aber einzelne Dubletten müssen aus E stammen. 8 hat ganz den Stil des E (nur ist „Elohim" durch „Jahve" ersetzt worden); die beiden Schlußworte stammen dann aus J. 9 kann man ganz zum J rechnen, ebenso 10a; dagegen ist 10b schwerlich mit LXX zu streichen, die gern glätten, sondern E zuzuschreiben. Da J und E einander sehr ähnlich sind, wird R hier gekürzt haben. 12 ist wegen „Elohim" aus E abzuleiten, aber „Jethro" als Auffüllung zu streichen. Es sind freilich auch andere Möglichkeiten denkbar. Ich rechne also zum J 1a.c.6.7.8 (die beiden Schlußworte). 9.10.11, aber J ist an E angeglichen; zum E gehören 1b.[2–4].5.8 (mit Ausnahme der beiden Schlußworte). 10b.12, aber E ist an J angeglichen. Zur weiteren Analyse vgl. u. B. 11: ist nicht sicher zu emendieren; vielleicht: „denn mit der Pest (בַּדֶּבֶר) ⟨schlug er sie⟩, weil sie gegen sie gefrevelt hatten"; vgl. Neh. 9,10 (Objekt sind die Ägypter).

hatte ihn und sein Weib nach Ägypten mitgenommen. Demnach kann der J auf der ältesten Stufe nur erzählt haben, daß Jethro allein reiste, um seinen Schwiegersohn und seine Tochter zu besuchen und von ihnen persönlich zu erfahren, was er schon als dunkle Kunde gehört hat. Als höflicher Mann schickt er Boten voraus, seine Ankunft zu melden; Mose, nicht minder höflich, geht ihm entgegen[1], verneigt sich vor ihm, wie es sich vor einem Älteren geziemt[2], und begrüßt ihn mit dem Kusse[3]. Nachdem sie einander nach ihrem Wohlbefinden gefragt haben[4], führt Mose den Gast zuvorkommend in sein Zelt. Dort hat er ihn nach orientalischer Sitte gewiß erst bewirtet und ihm dann von der Rettung aus Ägypten genauer berichtet. Jethro ist über alle die Güte erstaunt[5], mit der Jahve sein Volk geleitet hat, und preist ihn als den größten unter „allen" Göttern, wobei zunächst an die ägyptischen Götter gedacht ist. So schildert der Erzähler eine reizende Familienszene, das rührende Wiedersehen zwischen Schwiegervater und Schwiegersohn. Ein zarter, inniger Ton liegt über dem Idyll, das mit verhältnismäßig vielen Einzelzügen ausgemalt wird. Obwohl Mose Großes vollbracht hat, verliert er doch den Respekt vor seinem Schwiegervater nicht, und dieser versteht es, sich mit Mose zu freuen, als wäre er selbst ein Hebräer. In den Lobpreis der Gottheit, die ihre Wundermacht durch Taten erwiesen hat, klingt die fromme Sage aus.

Nun bleibt freilich eine Frage unbeantwortet: Wie kann Jethro, der ausdrücklich als Priester der Midianiter bezeichnet wird, Jahve als den Höchsten aller Götter feiern? Das ist nur dann verständlich, wenn Jahve auch der Gott der Midianiter ist. Sonst müßte man, da für den antiken Menschen die Religion nicht dogmatisches Bekenntnis, sondern praktisches Handeln bedeutet, als notwendige Konsequenz erwarten: „Darum will ich mich zu Jahve bekehren und ihm fortan dienen mit Opfern und Gaben," ähnlich wie bei Naeman[6]. Wenn die Sage je so geschlossen hätte, dann hätte man sie schwerlich geändert; denn aus welchem Grunde sollte man den Ruhm Jahves beeinträchtigen? Die unausgesprochene Voraussetzung ist demnach, daß Jethro, obwohl midianitischer Priester, dennoch Verehrer Jahves war. Da der Sinai in Midian lag und da Jahve der Gott des Sinai war, so macht es keine Schwierigkeit, einen Jahve-Kultus bei den Midianitern anzunehmen.

[1]) Vgl. Gen. 23,13; 33,14. [2]) Vgl. Gen. 32,3; 43,26.28.
[3]) Vgl. Gen. 23,11.13; 33,4. [4]) Vgl. Gen. 43,7.27; 45,3.
[5]) Ehrlich bezweifelt mit Recht das Verbum וַיִּחַד, die LXX lasen ἐξέστη = וַיֶּחֱתַ. [6]) Vgl. II.Reg. 5,17.

Die Rezension des Elohisten bringt dies noch deutlicher zum Ausdruck. Mose hatte sein Weib und seine beiden Söhne Gersom und Eliezer, deren Namen volksetymologisch erklärt werden, bei seinem Schwiegervater zurückgelassen, als er nach Ägypten zurückkehrte, um Israel zu befreien. Nun bringt ihm Jethro[1] seine Angehörigen zurück und erfährt bei dieser Gelegenheit, was Jahve an dem Pharao und an den Ägyptern getan hat und welche Mühsale die Israeliten unterwegs erlitten haben. Darauf wird ein gemeinsames Opferessen vor Jahve veranstaltet. Die Sage ist, ästhetisch betrachtet, reizloser als die des J, enthält aber einzelne wertvolle Nachrichten.

Als Situation wird „die Wüste" genannt, „wo sich Mose gelagert hatte"; damit könnte die Wüste in der Umgegend von Kades gemeint sein, wenn nicht ausdrücklich hinzugefügt wäre, „am Gottesberge". Der Sammler, der dies Stück unmittelbar vor dem Sinai einreihte, hat jedenfalls an die Wüste in der Nähe des Horeb gedacht. Aber die Sage selbst weist aus mehreren Gründen nach Kades. Erstens danken Mose und Jethro dem Jahve für alles, was er Israel Gutes getan hat; von einer Bitte für die Zukunft ist nicht die Rede. Wäre Israel noch auf der Wanderung, so könnte ein Gebet um Schutz vor den noch drohenden Gefahren nicht fehlen, zumal die unterwegs erlittenen Mühsale ausdrücklich erwähnt werden. Die Hebräer sind offenbar in den sicheren Hafen eingelaufen, ihr Blick ist nur nach rückwärts gewandt, wie es allein in Kades geschehen konnte. Zweitens wäre es unbegreiflich, daß der fürsorgliche Schwiegervater Weib und Kinder dem Mose zuführt, solange die Hebräer noch nicht zur Ruhe gekommen und den Unbilden der Wüste entronnen sind. Grade darum hatte er die Angehörigen seines Schwiegersohnes zurückgehalten, um sie den sicheren Schutz seines Hauses genießen zu lassen. Die Sage will offenbar erzählen, wie Mose mit Weib und Kindern wieder vereinigt wird, nachdem er seine gefahrvolle Aufgabe vollendet und Israel neue Wohnsitze verschafft hat. Mit dem ungetrübten Glück des Familienlebens beginnt das Idyll in Kades. Auf diesem Höhepunkt der mosaischen Zeit, mit dem eine alte Periode abschließt und eine neue anfängt, wird das Opferfest für Jahve gefeiert. Endlich ein dritter Grund: Wenn die Israeliten von Ägypten zum Sinai zogen, kamen sie damit ohne weiteres nach Midian oder in dessen unmittelbare Nachbarschaft. Was wäre

[1]) Jethro wird hier beim E zwar nicht ursprünglich sein; aber der E kannte diesen Namen, wie 4,18ff. lehrt.

natürlicher, als daß Mose bei dieser Gelegenheit seinen früheren Aufenthaltsort und seinen Schwiegervater aufsuchte, zumal wenn Frau und Kinder dort weilten? Aber der J wie der E erzählen das gerade Gegenteil: Nicht Mose geht zu Jethro, sondern Jethro geht zu Mose und ohne jede Motivierung, als ob sich das von selbst verstünde, während es schier unbegreiflich ist. Die Sage kann demnach nicht in Midian spielen, sondern nur in Kades.

Sie ist zwar in sich abgerundet, ist aber dennoch keine Einzelsage, da sie in einen größeren Zusammenhang gehört. Es mußte erzählt sein, wie Mose der Schwiegersohn Jethros wurde, wie Israel in Ägypten war und aus der Knechtschaft befreit wurde, wie Jahve sein Volk am Schilfmeer rettete und vor den Mühsalen der Wanderung beschützte. Die Sage ist demnach, wenigstens in ihrer gegenwärtigen Fassung, jungen Ursprungs und stammt erst aus der Zeit der Sagensammlung. Wie weit sie von den wirklichen Ereignissen absteht, lehrt ja auch die Zwiespältigkeit des Hauptmotivs; denn in der einen Rezension wird vorausgesetzt, daß Jethro allein zu Besuch kommt, und daß Mose Weib und Kinder stets bei sich behalten hat, in der anderen dagegen, daß Weib und Kinder bei Jethro geblieben sind und nun mit ihm nach Kades ziehen. Von diesen beiden Überlieferungen ist die erste, die der J bewahrt hat, die ältere. Die spätere Zeit ist weicher geworden; wie hätte Mose seine Angehörigen den Gefahren in Ägypten und auf der Wanderung preisgeben können? Über dem hier geschilderten Idyll lagert freundliche Heiterkeit, und wie wirksam wurde diese Stimmung gesteigert, wenn man jetzt nach langer Trennung Mose wieder mit Zippora und mit seinen Kindern zusammenführte! Eine Umkehrung der Sagenentwicklung zu vermuten, ist schlechterdings unmöglich. Die ältere Erzählung wußte demnach nur von einem Familienbesuch Jethros, und die jüngere läßt dies noch durchblicken, da die Kinder und Zippora bei der Szene des Wiedersehens und bei der folgenden Verhandlung ungebührlich[1] zurücktreten.

Die vorliegende Sage bietet noch eine ungelöste Schwierigkeit: Wie ist es zu erklären, daß nicht Mose bei Jethro, sondern Jethro bei Mose einkehrt? Beide haben sich seit dem Auszug noch nicht gesprochen; Mose muß also vorher der Schwiegersohn Jethros geworden sein. So scheint

[1]) Das Weib steht naturgemäß für orientalisches Empfinden hinter dem Schwiegervater zurück, aber hier wird es als nicht vorhanden betrachtet; vgl. dagegen z. B. Gen. 33,1 ff.

es zunächst, als ob die Reihenfolge der Ereignisse dieselbe war, wie wir sie aus der gegenwärtigen Tradition kennen, und doch zeigt sich ein durchgreifender Unterschied. Denn nach der Komposition der Sagen, soweit sie bisher zu beobachten war, sollte ein Opferfest am Sinai den Abschluß des Exodus bilden. Die vorliegende Sage erzählt nun in der Tat das Ende des Auszuges und weiß auch von einem Opferfest für Jahve, aber als Situation kann ursprünglich nicht der Sinai, sondern nur Kades in Betracht kommen. Gegenwärtig spielt die Sage zwar am „Gottesberge", und das ist als spätere Änderung leicht begreiflich, weil der Sinai wie ein Magnet alle Geschichten um sich gesammelt hat. Gehört aber unsere Erzählung ursprünglich nach Kades, dann ist mit Sicherheit daraus zu folgern, daß ihr Verfasser von einem Zuge der Israeliten nach dem Sinai noch nichts wußte. Nach seiner Vorstellung wanderten die Hebräer vom Schilfmeer aus direkt nach Kades. Denn nur so versteht man ohne jede Schwierigkeit, daß dem Jahve nicht am Sinai, sondern in Kades gedankt wurde, vor allem aber auch, daß nicht Jethro den Mose in Midian beherbergte, sondern Mose den Jethro in Kades.

Nach einem literarhistorischen Grundgesetz sind alle Züge, die auf Komposition mehrerer Sagen hindeuten, jung; um so wertvoller sind alle Spuren, die den Zusammenhang sprengen und darum der ältesten Einzelsage angehören müssen. Ein solcher Riß läßt sich auch hier nachweisen. Denn in V. 12 werden „die Ältesten" erwähnt, die erst nach der folgenden Erzählung in ihr Amt eingesetzt werden. Die beiden Sagen, die jetzt mit einander aufs engste verbunden sind, liefen demnach ursprünglich selbständig um. V. 12 ist aber auch in anderer Beziehung sehr merkwürdig. Zunächst wird von einem Opfer Jethros berichtet[1]. Noch deutlicher als beim J gilt hier der Priester der Midianiter als Verehrer Jahves; wenn dies für den Erzähler Voraussetzung war, brauchte er kein Wort darüber zu verlieren. Aber da sonst Mose oder nach jüngerer Auffassung Aaron die Priester Israels sind, so sollte man als das Nächstliegende erwarten, daß Mose oder Aaron die Opfer vollziehen. Wie kommt ein Fremder, wenn auch verwandter und befreundeter Priester dazu, die einheimischen zu verdrängen[2]? Das mußte notwendig irgendwie motiviert werden. Und

[1]) Wenn Jethro die Opfer „nimmt", dann hat er sie auch „dargebracht"; aber ויקח ist wohl sicher dogmatische Korrektur des ursprünglichen ויקרב.

[2]) Völlig unverständlich ist mir die Annahme von Kautzsch: Biblische Theologie S. 50, daß Jethro „als am Orte ansässig den Fremden gegenüber Gast-

ferner fragt man: Wenn es ausdrücklich heißt, daß „Aaron und alle Ältesten Israels kamen, um mit dem Schwiegervater Moses vor Gott zu essen", warum wird denn bei dieser Aufzählung der Teilnehmer eine Hauptperson, Mose, vergessen[1]? Diese Tatsache ist wohl nur aus absichtlicher Entstellung des Textes zu erklären, wie man auch später das „Darbringen" der Opfer in das harmlosere „Nehmen" korrigierte. Die Verrichtung der priesterlichen Tätigkeit durch Jethro war später anstößig, der beste Beweis dafür, daß hier eine alte Tradition vorliegt. Von einer Bekehrung Jethros zu Jahve, die man vielleicht vermuten könnte, kann nicht die Rede gewesen sein; denn wie konnte man später daran Anstoß nehmen?

Einen Anhaltspunkt für das, was ursprünglich an dieser Stelle gestanden haben mag, gibt die folgende Sage[2]. Da dort erzählt wird, wie Jethro den Mose über die Institutionen des Rechtes belehrt, so könnte hier berichtet worden sein, wie Jethro den Mose beim Opfern unterweist; Jethro, der Lehrmeister Moses, wäre dann das gemeinsame Thema beider Sagen. Jethro war ja Priester Jahves; da er midianitischer Priester war, muß sein Heiligtum in Midian gelegen haben, ja man darf vermuten, daß der Sinai selbst zu seinem Sprengel gehörte. So ist es ganz natürlich, daß er seinen Schwiegersohn die Art lehrt, wie man dem Jahve opfert[3]. Das mußte in der Tat den Späteren so anstößig klingen, daß sie die Hauptsache aus dem Text beseitigten. Von der Erbauung eines Altars wird nicht gesprochen; er ist, wie es scheint, vorhanden, auch dies eine Bestätigung dafür, daß die Sage nicht irgendwo unterwegs, sondern in Kades spielt.

recht zu üben hat". Die Sage setzt doch ausdrücklich das Gegenteil voraus, daß Jethro bei Mose zu Gaste ist.

[1]) Man könnte den Ausdruck „kommen" pressen und sagen, Mose sei schon bei Jethro gewesen, brauchte also nicht erst herbeizukommen. Aber von der gekünstelten Auslegung abgesehen, warum heißt es dann nicht: „um mit dem Schwiegervater Moses und mit Mose vor Gott zu essen"? Das Fehlen Moses kann kein Zufall sein.

[2]) Holzinger: Ex. S. 61 denkt daran, daß der Schwiegervater Moses „zu dessen Entlastung die Abtretung des Kultes an Aaron veranlaßte". Aber war Mose in kultischer Hinsicht wirklich überlastet? Wozu schafft er sich denn in der folgenden Sage neue Lasten? Überdies steht Aaron auf gleicher Stufe wie die Ältesten; beide sind nur Zuschauer. Sehr viel richtiger hat Budde gesehen: Die Religion des Volkes Israel 1900. S. 16ff.

[3]) Der endgültige Beweis für diese Auffassung läßt sich erst erbringen, wenn diese Sage im religionsgeschichtlichen Zusammenhang betrachtet wird; vgl. u. Teil IV.

Wenn Jethro nach der ursprünglichen Sage der Lehrmeister Moses war, dann ist er dies gewiß nicht nebenbei gewesen, als ob er bei Gelegenheit eines Verwandten-Besuches seinem Schwiegersohn einige kultische Handfertigkeiten beibrachte, sondern er ist ausdrücklich zu diesem Zweck nach Kades gekommen. Das ist wiederum sehr auffällig; denn man sollte erwarten, daß Mose zum Sinai ging, sobald er sich über die Art unterrichten wollte, wie man dem Sinai-Gotte opfert. Hier muß eine vorzügliche, alte Tradition im Hintergrunde stehen, an die man sich auch später noch gebunden fühlte: Nicht Mose, geschweige denn Israel, zog zum Sinai, sondern Jethro kam vom Sinai nach Kades. Die Wandlung der Sage ist so durchgreifend gewesen, daß man auf eine Rekonstruktion verzichten muß. Nur auf einige Konsequenzen ist aufmerksam zu machen. Die Sage, die jetzt weiter nichts ist, als ein Familien-Idyll, war einst eine ätiologische Kultussage, die von der Einsetzung des Jahve-Kultes in Kades erzählen wollte. Denn wenn Jethro den Mose erst im Jahve-Opfer unterweisen mußte, kann es vorher einen Jahve-Kultus der Israeliten noch nicht gegeben haben. Das muß der Hauptzweck der Reise gewesen sein. Jethro kam nicht, um seine Tochter dem Mose wieder zuzuführen (E), auch nicht, um seinen Schwiegersohn wiederzusehen (J). Schwerlich hat man die Heirat Moses mit der Tochter Jethros gänzlich erdichtet und die Verwandtschaft der Kulte in eine Verwandtschaft der Familien verwandelt; denn die Verbindung mit der „Kuschitin" hat den Erzählern später Anstoß bereitet[1]. Wohl aber muß man alle Einzelheiten, namentlich über die Zeit der Eheschließung, als sagenhaft preisgeben. Wenn Mose nie in Midian war, kann er sich erst in Kades mit Zippora vermählt haben.

B. Mose als Richter[2]. Der Jahvist beginnt mit einer kurzen

[1]) Vgl. u. zu Num 12, 1 ff.

[2]) Ex. 18,13–27 hält man im Großen und Ganzen für einheitlich, aber, wie mir scheint, mit Unrecht. Auf das im Zusammenhang unverständliche עלהם 21 (das allerdings nach 25 leicht zu korrigieren wäre) hat man bereits hingewiesen und daraus auf eine zweite Quelle geschlossen (vgl. Baentsch); 25 f. sind neben 21 f. unnütze Wiederholung eines R von JE. Aber es kommen noch weitere Dubletten hinzu. Besonders deutlich ist 15 f., wenn man syntaktisch übersetzt; die gewöhnliche Wiedergabe ist unlogisch, da dann 16a vor 15b stehen sollte; es gehören vielmehr 15b und 16b zusammen: „Wenn die Leute zu mir kommen, um Gott zu befragen, so verkünde ich ihnen die Gebote Gottes und seine Satzungen" || „Wenn sie einen Prozeß haben und er vor mich gebracht wird (lies ובא Ehrlich), so entscheide ich zwischen den Parteien". Mit 15b. 16b ist 20 zur selben Quelle zu rechnen: „Belehre sie über die Gebote und

Exposition: Jethro weilt bei Mose als Gast. Am folgenden Tage hat Mose vom Morgen bis zum Abend ununterbrochen zu tun und hat keine Zeit, sich um seinen Besuch zu kümmern. Der Schwiegervater beobachtet von fern, wie Mose erhöht sitzt und wie ihn die Leute den ganzen Tag hindurch überlaufen. Er ist über den Vorgang erstaunt und kann ihn sich nicht erklären[1]. Die darauf geschilderte Szene findet,

Satzungen"; das Objekt können nur die Leute sein (nicht die Richter, wie Ed. Meyer: Israeliten S. 97 annimmt; dann müßte man überdies 20 hinter 21 erwarten). Weitere Dubletten sind 14a: „Was hat das zu bedeuten, daß du mit den Leuten soviel zu tun hast" || „Warum sitzt du so allein, während die Leute vom Morgen bis zum Abend vor dir stehen." 18 „Du wirst dich und die Leute, die bei dir sind, ermüden" || „denn die Sache ist zu schwer für dich, du kannst sie nicht allein tun"; 19 „Nun höre auf mich, ich will dir einen guten Rat geben" || („Tue so", nach 23 ergänzt), „dann wird Gott mit dir sein"; „sei du der Vertreter des Volkes gegenüber Gott" || „bringe du die Prozesse (bei anderer Quelle ist eine Korrektur unnötig) vor Gott"; 21 „Wähle vermögende, gottesfürchtige Männer aus" || „Setze Oberste über sie"; 22 „Sie sollen dem Volke jederzeit Recht sprechen" (der Gegensatz ist: Du aber vor Gott!) || „Jede größere Sache sollen sie vor dich bringen" usw. 23 Die Worte „wenn Gott es dir befiehlt" sind (neben „wenn du so tust") frommer Zusatz, im Geist von Num. 11. In 24 „Mose hörte auf den Rat seines Schwiegervaters" || „er tat alles, was jener ihm gesagt hatte." Den Faden liefert die Etymologie von Massa = מה עשה vgl. 14 (bis). 17.18.19 (nach 23 hineinkorrigiert). 20.23.24; eine zweite Etymologie Massa = נשא 22. Jene Quelle nenne ich E, diese (willkürlich) J. Danach rechne ich zu J 13.14b.16a.18a.19a.c.21b.22b.24a; die Erzählung ist vollständig erhalten, es fehlen nur die einleitenden Formeln („Mose sprach" oder „Jethro sprach"). Die Probe auf das Exempel liefert E 14a.15.16b.17.18b.19b.21a.22a.23.24b.27, ebenfalls vollständig erhalten.

Num. 11,11–12.14–17.24b–30 gehören zusammen, wie Ed. Meyer: Israeliten S. 66 richtig erkannt hat. Entscheidend ist außer dem sachlichen Inhalt (Einsetzung der Ältesten, im Gegensatz zur Wachtelgabe, vgl. § 9 B) die Etymologie mit ihren Anspielungen; vgl. Massa = מצא 11.15 und = משא (mit Ableitungen) 11.12 (bis). 14.17 (ter). Auf letzteres hat schon Procksch aufmerksam gemacht, aber ohne die Konsequenzen daraus zu ziehen. Denn Verse mit derselben Etymologie müssen notwendig aus derselben Erzählung stammen. Die Situation von 30 paßt nicht zur Wachtel-Sage (wie Wellhausen: Composition[3] S. 99 anzunehmen scheint). Die Sage ist vom E überliefert, aber sekundären und tertiären Ursprungs; vgl. die Erklärung. 12b ist wohl Zusatz (man erwartet ונשבעתי; der Hinweis auf das heilige Land ist deplaziert). 16b „Nimm 70 von den Ältesten" (an Jahren) || „von denen du weißt, daß sie die Ältesten des Volkes (= Beamte) und seine Aufseher sind"; das letzte ist zu streichen, weil die Einrichtung der Ältesten, die erst geschaffen werden soll, nicht vorausgesetzt werden kann.

[1]) Man versperrt sich das Verständnis von 14, wenn man hinter וישב ein לשפט wie in 13 ergänzt oder einschiebt; denn die Frage Jethros hat nur

so darf man sich vorstellen, am Abend statt, als sich die Männer um das offene Herdfeuer gelagert haben und die Ereignisse des Tages besprechen. Jethro bittet seinen Schwiegersohn um Aufschluß über das, was er geschaut, aber nicht verstanden hat. Mose antwortet — vielleicht ist hier etwas ausgefallen[1] — er habe zu Gericht gesessen und Prozesse entschieden; zugleich beschreibt er die Art des Rechtsprechens: „Wenn die Leute eine Streitsache haben, lasse ich mir die Sache vortragen und entscheide sie nach bestem Wissen und Gewissen." Der Schwiegervater ist aufs neue erstaunt, da er kaum geglaubt hätte, daß Mose so unpraktisch sei; unter solchen Umständen mußte ihm der Vorgang natürlich rätselhaft bleiben. Zunächst macht er seinem Schwiegersohn klar, warum die bisherige Art der richterlichen Tätigkeit wenig empfehlenswert sei: „Die Last ist zu groß für dich. Du reibst dich selbst durch die fortwährenden Anstrengungen auf, und zugleich ermüdest du deine Klienten, da sie bei dem Andrang zu lange warten müssen." Dann aber gibt Jethro dem Mose einen guten Rat, wie er sich die Sache erleichtern könne. „Die Fälle, die vor dich gebracht werden, trage fortan[2] Gott vor, damit er sie durch Orakel entscheide und dir die Last des Urteils abnehme. Zugleich setze über je Tausend, Hundert, Fünfzig und Zehn Oberste als Richter ein, die jeden kleineren Prozeß selbst erledigen und nur die schwierigen Fälle dir unterbreiten sollen. So werden sie dir mittragen helfen und dich entlasten." Mose, dem dies

---

dann einen Sinn, wenn er nicht weiß, was vorgeht. Über die vorausgesetzte Naivität vgl. u. S. 174.

[1]) Weder in J noch in E ist der Zusammenhang logisch. Jethro fragt: „Was ging vor sich und warum saßest du allein?" Darauf hätte Mose antworten müssen: „Ich saß zu Gericht und war allein, weil ich der einzige Richter in Israel bin." Statt dessen aber lautet die Antwort (in J): „Wenn sie einen Prozeß haben und er vor mich gebracht wird, so entscheide ich zwischen den Parteien." Hier antwortet Mose auf eine Frage, die etwa so formuliert werden könnte: „Wie sprichst du dem Volke Recht?" Man könnte daher vermuten, daß die erste Antwort Moses und die zweite Frage Jethros verloren gegangen ist. Jedenfalls dreht sich die Verhandlung um die Art der Rechtsprechung.

[2]) Im J ist bisher nicht die Rede davon gewesen, daß Mose die Prozesse vor Gott zu bringen pflegte (anders in E, aber vgl. u.). Die übliche Erklärung („Bringe du nur immer die Prozesse vor Gott") ist unmöglich, da man sonst erwartet: „Bringe du die Prozesse vor Gott *wie bisher*." So wie der Text lautet, muß Jethro etwas Neues empfehlen, da er ja einen guten Rat erteilen will. Das Neue müßte jedenfalls voranstehen; was von der bisherigen Praxis beibehalten werden soll, könnte höchstens nebenbei am Schluß gesagt werden.

einleuchtete, tat so. Seitdem wird jener Ort, so ist zu ergänzen, Massa oder „die Last" genannt, weil Mose dort beim Rechtsprechen die Last des Volkes empfand und sie auf Gott und die Obersten übertrug.

Mit dieser Erzählung ist die des Elohisten[1] nahe verwandt. Als Jethro sieht, wie viel Mose mit dem Volk „zu tun hat", fragt er ihn nach der Ursache seiner Arbeit. Auch hier wird vorausgesetzt, daß Jethro den Vorgang, der sich vor seinen Augen abspielte, nicht verstanden hat, weil ihm die Art des Rechtsprechens schlechterdings unbegreiflich ist. Mose erzählt ihm[2], wie er die Prozesse zu entscheiden pflege: „Wenn die Leute mit ihren Streitigkeiten zu mir kommen, um Gott zu befragen, so hole ich ein Orakel und verkünde ihnen das göttliche Gebot." Die Gebote, von denen hier die Rede ist, sind zunächst nicht bestimmte Satzungen, die den Israeliten eingeschärft werden, sondern die jeweiligen Forderungen der Gottheit, die infolge des Prozesses durch ein Orakel erkannt und dann als maßgebende Norm hingestellt werden; aus diesen „Orakel-Weisungen" sind aber später festgeprägte „Gebote" hervorgegangen, und daher führen beide denselben Namen „Thora". Jethro wundert sich über diese Praxis und meint, es sei nicht gut, so „zu tun"; Mose könne die Arbeit nicht allein bewältigen, da sie für ihn viel zu schwer sei, und brauche Helfer. Der Schwiegervater rät ihm daher: „Wälze einen Teil deiner Last auf Gott; trage dem die Prozesse vor und suche sein Urteil durch ein Orakel zu erfahren. Diesen Willen Gottes verkünde dem Volke als Gebot, das Jedermann zu befolgen hat. Außerdem aber wähle dir vermögende, gottesfürchtige Männer aus, die nur die Wahrheit lieben und keinen eigenen Vorteil erstreben, damit sie dem Volke jederzeit in leichteren Fällen Recht sprechen, wo es keiner Anrufung der Gottheit bedarf." Wenn Mose so „tue", werde „Gott mit ihm sein", d. h. er werde Erfolg haben, sich selbst die Arbeit erleichtern und das Volk zufrieden stellen. Und Mose „tat" so, wie ihm sein Schwiegervater geraten hatte. Auch in dieser Erzählung finden sich zahlreiche volksetymologische Anspielungen auf „Massa", das sehr naiv erklärt wird als „Was tat er" oder genauer „Was für eine Arbeit hatte Mose an dem Volk zu tun!"

Nun leidet aber die Fassung des E an einem inneren Bruch. Nach den Worten Moses über die bisherige Praxis war es in Israel

[1]) In Ex. 18,14ff.; über Num. 11 vgl. u. S. 177ff.

[2]) Über den Bruch im Zusammenhange vgl. o. S. 170 Anm. 1.

üblich, bei Rechtsstreitigkeiten Orakel einzuholen. Wie kann nun Jethro als neuen Rat empfehlen, man solle den Willen der Gottheit durch Orakel erkunden, da dies ja bereits geschah? Man könnte vermuten – und das ist die gewöhnliche Annahme –, Jethro wolle zunächst nur beschreiben, was Mose zu tun habe, und dann erst im Folgenden einen neuen Vorschlag machen: Man solle fortan zwischen schweren und zwischen leichten Fällen unterscheiden. Aber warum setzt er dem Mose auseinander, was dieser längst weiß? Grade die breite Schilderung des Verfahrens, wie ein Prozeß vor Gott gebracht wird, ist ein sicherer Beweis, daß Jethro etwas Neues einführen will, was Mose noch nicht kennt. Der E muß demnach in seiner ursprünglichen Fassung ebenso wie der J als die älteste Rechtspraxis der Israeliten betrachtet haben, daß sie ihre Prozesse von Mose entscheiden ließen[1]; erst auf Jethros Rat hin wurden für die schwierigen Fälle, in denen Schuld und Unschuld zweifelhaft war, Orakel eingeholt und die leichteren Fälle den Obersten überwiesen, deren Amt erst geschaffen werden mußte. Die ursprüngliche Rezension ist wahrscheinlich mit Absicht entstellt worden, da man später Jethro nicht mehr als den Urheber der priesterlichen Orakel beim Rechtsprechen gelten lassen wollte, wie ja auch die vorhergehende Sage aus einem analogen Grunde verstümmelt worden ist[2].

Die Erzählungen des J wie des E tragen denselben kulturhistorischen Charakter und schildern eine lebensvolle Szene aus der Zeit des Mose. Als der Führer ist Mose Priester und Richter zugleich. Vom frühen Morgen bis zum späten Abend überlaufen ihn die Leute, damit er ihre Prozesse entscheide, ein Zeichen nicht nur für die vielen Streitigkeiten und Fehden, die damals zwischen den Einzelnen und zwischen den Stämmen geherrscht haben müssen, sondern auch für das große Vertrauen, das Mose bei den Israeliten genoß. Er muß alle die Eigenschaften in erhöhtem Maße besessen haben, die von einem idealen Richter gefordert werden: Gottesfurcht, Wahrheitsliebe und Uneigennützigkeit. Aber die Erzählung verherrlicht vor allem andern seine erstaunliche Arbeitskraft, deren Mißbrauch dem Schwiegervater Bedenken einflößt. Jethro ist ein alter Mann, Mose steht in der Vollkraft der

[1]) Aus V. 15f. sind demnach die Worte: „Wenn die Leute zu mir kommen, um Gott zu befragen, so verkünde ich ihnen die Gebote Gottes und seine Satzungen" als sekundäre Schicht zu entfernen; der E muß ähnlich gelautet haben wie der erhaltene Text des J.

[2]) Vgl. o. S. 167.

Jahre und schont seine Gesundheit nicht. Sein Schwiegervater ist rührend besorgt um ihn, er möchte sich vor der Zeit aufreiben und größere Aufgaben unvollendet lassen, die nur ein Mose leisten kann. Als Älterer hat Jethro die Erfahrung vor Mose voraus und darf dem Jüngeren einen Rat erteilen; als Schwiegervater hat er sogar die Pflicht, seinen Schwiegersohn zu ermahnen und zu warnen. Darum schlägt er ihm vor, sich zu schonen und die Kleinigkeiten auf Andere abzuwälzen. Er wünscht gewiß, zugleich das Ansehen seines Schwiegersohnes noch zu erhöhen und ihm eine exponierte Stellung zu verschaffen. Der Führer des Volkes darf sich nur mit den wichtigsten Angelegenheiten befassen; für geringere Aufgaben hat er seine Beamten zur Verfügung. So betont die Erzählung in erster Linie das rein Menschliche: die gewaltige Arbeitskraft des Mose, der das allein leistet, wozu später viele Andere notwendig sind, und die liebevolle Fürsorge des Schwiegervaters um die Gesundheit und die Stellung seines Schwiegersohnes. In diesem intimen, familiären Charakter berührt sich die vorliegende Erzählung eng mit der vorhergehenden, die von dem ersten Zusammentreffen der beiden Verwandten berichtet.

Es kommt aber noch ein Umstand hinzu, der die Sage in ganz anderem Lichte erscheinen läßt, das ätiologische Doppelmotiv, das noch gegenwärtig die Hauptpointe bildet: Warum wurden die priesterlichen Orakel eingeführt und die Ältesten in Israel eingesetzt? Die Antwort lautet: Weil Mose die Arbeit nicht allein bewältigen konnte, trat auf den Rat Jethros eine Arbeitsteilung ein. Es handelt sich demnach um eine ätiologische Sage, deren Voraussetzungen folgende sind: Einst hatte Mose die ganze Last des Rechtsprechens persönlich zu tragen. Es gab keine Orakel, um den Willen der Gottheit zu erforschen, und keine Beamten, die ihm hätten helfen können. Folglich fehlte es an einem Jahve-Orakel und an einer politischen Organisation. Mose wird hier als der Schöpfer dieser beiden Institutionen gefeiert. Erst durch ihn haben die Priester Jahves die Aufgabe erhalten, in schwierigen Rechtsfragen zu entscheiden; erst durch ihn ist über jede Tausendschaft, Hundertschaft, Fünfzigschaft und Zehnschaft ein „Oberst" gesetzt worden, der seine Abteilung in Krieg und Frieden regiert und Feldherr und Richter zugleich ist[1]. Hier wird nur die Tätigkeit des Rechtsprechens herausgegriffen und genauer geschildert, weil sie ihre Hauptfunktion

[1]) Vgl. Ed. Meyers lichtvolle Ausführungen: Die Israeliten S. 66.97 ff. 498 ff.

ausmacht; im Kriege treten die Führer häufig hinter der Masse zurück. Die „Obersten" werden auch „Älteste" genannt, weil in prähistorischer Zeit wahrscheinlich die an Jahren Ältesten, d. h. alle über sechzig Jahre alten Männer, die Leitung des Volkes innehatten. In der historischen Zeit indessen ist „Älteste" immer ein Amtsname, und so heißt es schon in der vorliegenden Sage, daß „vermögende Männer" gewählt werden sollen, um Recht zu sprechen. Entscheidend ist demnach nicht das Alter, sondern das Vermögen, ursprünglich an Vieh, später an Grundbesitz.

Die Erzählung verrät ihren sagenhaften Charakter in der volkstümlichen Anschauung, die für die Tragweite politischer Ideen kein kongeniales Verständnis hat und alles Große unter kleinem Gesichtswinkel betrachtet. Schon der Ausgangspunkt ist naiv, als ob Jethro nicht gewußt hätte, um was es sich handelt, wenn Mose den ganzen Tag dasitzt und die Leute bei ihm ein- und ausströmen! Es ist ebenso naiv, wenn Mose bis dahin der einzige „Oberst" seines Volkes gewesen sein und wenn jede politische Organisation bei den Hebräern gefehlt haben sollte, bis Jethro bei Mose einkehrte. Die Sage redet immer nur von dem „Schwiegervater Moses", und wahrscheinlich darf man darin eine spätere Korrektur sehen, um den Tatbestand zu verdunkeln. Man betonte das verwandtschaftliche Verhältnis zwischen Mose und Jethro und vermied es, den Schwiegervater als „Priester der Midianiter" zu bezeichnen; man unterstrich den privaten Charakter des Besuchs, um einer offiziellen Mission Jethros ein möglichst unverfängliches Aussehen zu verleihen.

Die Sage erzählt, um es präzise auszudrücken, Jethro sei zufällig bei Gelegenheit eines Familienbesuches der Anlaß für die Einführung der Orakel und die Einsetzung der Ältesten geworden; er habe diese Einrichtungen in persönlichem Rat seinem Schwiegersohn empfohlen, um ihm die Last des Rechtsprechens zu erleichtern. Hinter dieser sagenhaften Formulierung erkennt man noch deutlich den historischen Sachverhalt: Die Midianiter waren die Lehrmeister der Hebräer. Um den Mose die Organisation des Rechtswesens zu lehren, wurde der midianitische Priester Jethro berufen; er kam nicht zu Besuch, sondern zu dem ausgesprochenen Zweck, midianitische Einrichtungen nach Kades zu verpflanzen. Als midianitischen Ursprungs werden hier bezeichnet: die priesterlichen Orakel zur Entscheidung schwieriger Prozesse und die politische Verwaltung des Volkes durch Oberste, die zugleich als Laien-Richter fungieren. Darum darf man mit großer Sicherheit einen historischen Kern vermuten, weil

die Erzähler eine solche Abhängigkeit von den Midianitern nicht behauptet hätten, wenn sie nicht durch eine Tradition gebunden gewesen wären. Aus welchem Grunde sollte man Mose diese Verdienste streitig machen und sie gar einem Fremden, dem Priester der Midianiter, zuschreiben, falls es nicht die Tatsachen forderten? Trotzdem ist es sehr wohl möglich, daß die Sage, die den Ereignissen nicht mehr gleichzeitig ist, später übertrieben und verallgemeinert hat.

Die Einsetzung der Ältesten ist zunächst eine Frage der politischen Organisation. Oberste über 1000, 100, 50 und 10 kannten die Edomiter, Araber und Sabäer[1], wahrscheinlich alle Beduinen und folglich auch die Midianiter. Als das Volk Israel zu einer politischen Einheit zusammenwuchs, könnte die Organisation nach dem Muster der Midianiter eingerichtet worden sein, zumal wenn dies alt und berühmt war, doch wissen wir davon nichts. Jethro war vielleicht nicht nur Priester, sondern zugleich auch Führer, ähnlich wie Mose; als Oberhaupt der Midianiter war Jethro dann auch in politischen Fragen ein berufener Ratgeber. Eine solche Abhängigkeit der Hebräer von den Midianitern anzunehmen, hat indessen große Bedenken; denn die israelitischen Stämme, die zum Teil gewiß schon vor Mose existierten, hatten natürlich auch eine Organisation, und wie sollte sie eine andere gewesen sein als die sonst bei den Beduinen übliche? Die Erzähler selbst setzen ganz unbefangen die „Ältesten" schon bei den Hebräern in Ägypten voraus, weil sie sich offenbar auch keine andere Möglichkeit denken können.

Nun ist aber mit der politischen Organisation zugleich eine Regelung des Rechtswesens verbunden: die Unterscheidung zwischen dem profanen Recht, das durch die Ältesten oder Obersten, und dem heiligen Recht, das durch die Priester gegeben wird. Auf diese Arbeitsteilung legt die Sage besonderes Gewicht: Ursprünglich entschied Mose alle Rechtsstreitigkeiten unterschiedslos, die vor ihn gebracht wurden. Da er aber wegen seines Ansehens zu sehr überlaufen wurde, wie später Mohammed in Medina[2], so trat er das profane Recht an die Obersten ab und behielt nur das heilige Recht für sich. Mose ist hier demnach als Priester gedacht, der am Heiligtum auf Grund göttlicher Orakel das Urteil fällt. Da nun vor Mose überhaupt keine oder nur verschwindend

[1]) Vgl. Ed. Meyer: Israeliten S. 501.

[2]) Wellhausen: Reste[1] S. 131: Mohammed wurde in Medina „gleich anfangs von Rechtsuchenden überlaufen, selbst von Juden und Heiden, die gar nicht an seine prophetische Mission glaubten".

wenige Priester in Israel vorhanden waren, so kann die Rechtsprechung an heiliger Stätte nur eine ganz geringe Rolle gespielt haben; falls sie überhaupt vorkam, lag sie in den Händen der Laien. Soweit wir wissen, war Jethro Priester und nichts als Priester; denn nur so wird er bezeichnet und nur als solcher hat er vielleicht den Mose das Jahve-Opfer gelehrt. Fassen wir zusammen, so dürfte die Annahme am wahrscheinlichsten sein, daß Mose auf Grund midianitischer Sitten[1] eine Teilung der Rechtsfälle in leichte und schwere neu einführte und jene den Laien, diese den Priestern zuwies. Soweit dürfte die Sage geschichtlich sein. Unhistorisch aber ist wohl die Behauptung, daß erst damals die Obersten eingesetzt und zu Laien-Richtern bestimmt wurden. Eine Reihe anderer Sagen[2] läßt vielmehr das Umgekehrte vermuten: Damals wurde der Priesterstand neu geschaffen, und fortan wurde die Rechtsprechung, soweit sie im Heiligtum stattfand, für die Priester reserviert[3].

Die vorliegende Erzählung war einst eine Einzelsage, die ein kleines Thema für sich behandelt und weder Einleitung noch Schluß verlangt. Jetzt ist sie lose mit der vorhergehenden Sage verbunden zu einem Kranze, der von dem Besuche Jethros bei Mose berichtet. Der E kannte nur diese beiden Sagen, da er Jethro jetzt nach Hause zurückkehren läßt; beim J müssen noch mehr Sagen hinzukommen, weil bei ihm eine Notiz über die Heimkehr Jethros fehlt[4]. Ein zwingender Beweis für die Selbständigkeit der Erzählungen ist in ihrem Widerspruch zu finden; denn die erste setzt das Amt der Ältesten bereits voraus, das nach der zweiten später geschaffen wird. Dieser Widerspruch war vielleicht nicht immer vorhanden. Die zweite Sage ist allmählich gewachsen,

[1]) Über die midianitische Rechtsprechung wissen wir nichts. Da aber die Midianiter Araber waren, so ist wahrscheinlich bei ihnen wie bei den Arabern vor Mohammed, Orakel und Gericht mit dem Kultus und der Kultusstätte verbunden gewesen; vgl. Wellhausen: Reste[1] S. 133.

[2]) Vgl. u. Teil IV.

[3]) Ähnlich scheint auch Ed. Meyer: Israeliten S. 98 diese Sage aufzufassen, wenn er meint, daß die Priester „sich auch im Recht zwischen die Gottheit und das Volk als die allein berufenen und berechtigten Mittelsmänner drängen". Guthe: Geschichte des Volkes Israel S. 35 äußert sich nur sehr allgemein: „Nach Ex. 18 hat Mose die Rechtsprechung unter dem beratenden Einfluß Jethros geordnet. Das ist ohne Zweifel echte Überlieferung." Wenn Guthe weiter behauptet, daß sich in Ex. 18 viel spätere Fragen wiederspiegeln, die erst in der späteren Königszeit aufgetaucht seien, so bleibt er den Beweis schuldig, warum diese Fragen nicht schon in der mosaischen Zeit geregelt sein sollen.

[4]) Vgl. u. zu Num. 10,29ff.

wie zunächst aus einem inneren Grunde vermutet werden darf. Das ätiologische Motiv ist wahrscheinlich erst später verdoppelt worden. Ursprünglich würde es völlig genügt haben, wenn Mose, um sich die Last des Rechtsprechens zu erleichtern, das Urteil in zweifelhaften Fällen der Gottheit zuschob und die Orakel einführte. So hat diese Erzählung wohl noch gelautet, als sie mit der vorhergehenden zu einer kleinen Komposition zusammengefügt wurde; dieser äußere Grund kommt als Bestätigung hinzu. Die erste Sage schilderte, wie Mose auf Jethros Autorität hin den Jahve-Kultus einrichtete und unter seiner Leitung das erste Opfer vollzog, die zweite Sage, wie Mose auf Jethros Autorität hin die Orakel in die Rechtsprechung einführte und zum ersten Male eine Sache vor Gott brachte. Beide Sagen waren ätiologischer Art, beide hatten kultische Dinge zum Thema, und beide stellten Jethro als den Lehrmeister Moses hin. Der Schauplatz war, wie die zahlreichen volksetymologischen Anspielungen beider Erzählungen auf Massa zeigen, ohne jeden Zweifel Kades. Es ist ja auch ganz unmöglich, die Schöpfung so gewichtiger Institutionen während der Wüstenwanderung anzunehmen; dazu bedarf es der Muße, die nur bei längerem Aufenthalt an einem Orte denkbar ist.

Die Verlegung der Sagen nach dem Gottesberge ist demnach einem späteren Redaktor zuzuschreiben. Die überlieferte Fassung ist überhaupt jüngeren Ursprungs. Der ätiologische Charakter ist stark verwischt; die Unterweisung im Jahve-Kultus und in den Jahve-Orakeln durch Jethro ist gestrichen worden und nur noch aus dem Zusammenhang zu erschließen. Der E setzt die Existenz der Jahve-Orakel bereits voraus und läßt nur die Organisation der Ältesten von Jethro stammen; auch der J hat hierauf den Nachdruck gelegt. Um die midianitische Herkunft der Einrichtungen zu verdunkeln, ist fast durchweg von dem „Schwiegervater Moses" die Rede; nur aus anderen Sagen und nur ganz nebenbei erfahren wir, daß er „Priester der Midianiter" war. Der offizielle Besuch ist in einen familiären verwandelt worden, um den Rat Jethros als eine harmlose Äußerung in einem Privatgespräch erscheinen zu lassen. Diese starke Überarbeitung ist der beste Beweis dafür, daß eine alte Überlieferung zugrunde liegt, die den Späteren anstößig war. —

Eine noch jüngere Fassung der zweiten Sage begegnet uns Num. 11, die besonders lehrreich ist, weil hier der Entwicklungs-Prozeß noch weiter fortgeschritten ist und zur völligen Ausmerzung aller bedenklichen Traditionen geführt hat. Auch hier findet sich eine Reihe von Anspielungen auf „Massa", das volksetymologisch als „Last des Volkes"

gedeutet wird, und überdies ein Hinweis auf das Stiftszelt; so bestätigt sich wiederum, daß der Stoff ursprünglich nach Kades gehört. Diese Sage hat ihre richtige Stellung hinter den Ereignissen am Sinai behalten, während die Parallelen von ihr getrennt und vor dem Sinai eingereiht worden sind.

Die anschauliche Exposition der alten Sage, in der die Mühsal des Rechtsprechens vom frühen Morgen bis zum späten Abend geschildert war, fehlt hier. Dort war der Schwiegervater Moses auf die Überbürdung aufmerksam geworden; da sie ihm Sorgen bereitete, sann er auf Abhilfe, während Mose in der Vollkraft der Jahre nicht an Schonung dachte. Hier wird erzählt, wie Mose selbst von der Arbeit so niedergedrückt ist, daß er der Verzweiflung nahe ist und sich sogar den Tod wünscht, ähnlich einem Elia[1]. Von dem Schwiegervater ist überhaupt nicht mehr die Rede; an seine Stelle ist Jahve getreten, dem Mose sein Elend klagt. In zwei äußerst anschaulichen, aber nach unserm Geschmack grotesken Bildern, die aus dem Leben der Frau genommen sind, malt Mose die Last, die ihm täglich auferlegt wird und die er gern abwerfen möchte: Er kommt sich vor wie eine Schwangere oder wie eine Amme, nur mit dem großen Unterschiede, daß er ständig ein ganzes Volk von Kindern tragen muß. Da darf er in der Tat Gehülfen der Arbeit verlangen; dasselbe Motiv ist[2] aus der Schöpfungsgeschichte des Weibes bekannt. Jahve weiß guten Rat; er befiehlt ihm, siebzig von den ältesten Leuten in Israel auszuwählen und sie rings um das Stiftszelt aufzustellen. Mose tut so. Während Jahve sonst nur geheim und mit Mose allein zu verkehren pflegt, steigt er jetzt vor den Augen der Ältesten zu dem Volke herab, würdigt Mose einer Ansprache und verteilt etwas von dem Geiste Moses auf die siebzig Mann. Als anschauliches Zeichen, daß sie wirklich den Geist Moses und damit im letzten Grunde auch den Geist Jahves besitzen, geraten die Ältesten in Verzückung und „können kein Ende finden". So werden sie durch die Geistes-Mitteilung zu ihrem Amt befähigt und als seine Gehülfen eingesetzt; sie sind ihm ebenbürtig, sofern sie Geist von seinem Geiste zeigen, und stehen doch unter ihm, da ihnen nur etwas aus der überreichen Fülle seines Geistes gegeben wird. In ähnlicher Weise wird Elisa zum gleichartigen und doch geringeren Nachfolger Elias gemacht[3]; ebenso werden die Jünger Jesu am Pfingsttage durch die Ausgießung des Geistes berufen[4].

[1]) Vgl. I.Reg. 19,4. [2]) Vgl. Gen. 2,18.
[3]) Vgl. II.Reg. 2,9ff. [4]) Vgl. Apg. 2,1ff.

Die Normierung der Ältesten auf Siebzig[1] ist gewiß durch die „Zahlensymbolik" veranlaßt; trotzdem ist sie ein lehrreiches Zeugnis für die Kleinheit des hebräischen Volkes. Die späteren Erzähler stellten sich vor, daß ursprünglich Mose allein die Israeliten regiert habe; als dann das Volk allmählich wuchs und Mitregenten eingesetzt werden mußten, da genügten immer noch siebzig Mann! In diesem Punkte mag die vorliegende Sage eine ältere Tradition bewahrt haben, obwohl die Zahl siebzig keine historische Geltung beanspruchen kann. Im übrigen aber ist die Erzählung jungen Ursprungs, wie aus einzelnen Zügen deutlich hervorgeht. Erstens ist von einer Urheberschaft Jethros nicht mehr die Rede; der Rat stammt von Jahve, der allein neben Mose verherrlicht wird. Der schlimmste Anstoß ist damit völlig beseitigt. Zweitens ist das ätiologische Motiv der Orakel verschwunden; die Sage erzählt nur noch von der Einsetzung der Ältesten, ein Zeichen, daß dies Motiv später hinzugefügt worden ist, um jenes zu verdrängen, was ihm auch allmählich gelungen ist. Drittens wird Mose hier nicht mehr als Priester, sondern als Prophet gedacht; denn wenn die Ältesten durch den Geist Moses „verzückt sind" und sich wie Propheten gebärden, so muß das erst recht von Mose gelten, der den Geist Jahves besitzt. Diese Wandlung der Sage hängt aufs engste mit den veränderten kulturellen Verhältnissen zusammen. Denn in der späteren Zeit, soweit wir wissen seit Saul, besonders aber nach Salomo bahnte sich ein vollständiger Umschwung an. An die Stelle der technischen Orakel, die von den Priestern gegeben wurden, traten die Inspirationsorakel der Propheten; das zeigt sich besonders deutlich an den Beratern, die der König mit in den Krieg nahm. Während David noch stets seinen Priester bei sich hatte, um durch den Ephod Jahve zu befragen, wurden die Könige seit der Reichsspaltung von Propheten wie Elisa begleitet, weil die priesterlichen Orakel in Mißkredit geraten waren. Aus dieser Betrachtung kann man ein ungefähres Datum für die Entstehungszeit unserer Sagen in der vorliegenden Form gewinnen: Ex. 18 ist aller Wahrscheinlichkeit nach vor Salomo, Num. 11 dagegen nach Salomo geschaffen worden.

Der letzten Sage hat ein späterer Erzähler noch ein kleines Licht aufgesetzt. Er stellt sich vor, daß das Stiftszelt außerhalb des Lagers aufgeschlagen ist. Von den siebzig[2] Ältesten, die Mose ausge-

[1]) Vgl. Ex. 24,1; Ezech. 8,11.

[2]) Man könnte vermuten, daß dieser Erzähler vielmehr 72 Älteste rechnet und daß er zwei verschiedene Traditionen mit einander ausgleichen will, von denen die eine mit der Zahl 70, die andere mit 72 operiert, ein Schwanken, das auch sonst nachweisbar ist.

wählt und „aufgeschrieben" hat, sind zwei im Lager zurückgeblieben und nicht mit zum Stiftszelt hinausgegangen. Als nun die Ausgießung des Geistes stattfindet, geraten auch sie in Verzückung. Ein Diener meldet das wunderbare Ereignis dem Mose. Josua ist empört und verlangt, daß Mose den Beiden wehre. Aber Mose weist dies Ansinnen zurück und wünscht im Gegenteil, das ganze Volk möchte aus lauter Propheten bestehen. Daß hier eine spätere Zutat zu der ursprünglichen Sage vorliegt, ergibt sich schon aus der relativen Fülle der Personen, die für die Mose-Erzählungen geradezu erstaunlich ist: Mose, ein Diener und Josua treten unmittelbar hintereinander redend auf. Ferner aber ist klar, daß die Szene mit Eldad und Modad eine andere Pointe hat als die Hauptsage, die einfach von der Einsetzung der Ältesten erzählen will.

Ähnlich wie Gehasi oder wie die Jünger Jesu[1] spielt Josua hier die Rolle des allzu eifrigen Dieners, der nur auf die Ehre seines Herrn bedacht ist und dem der weite Horizont fehlt. Er dient nur dazu, durch den Gegensatz das Verhalten Moses zu illustrieren. Während Josua den beschränkten Standpunkt vertritt, der vor allem die Ordnung wahren und die Autorität aufrecht erhalten will, ist Mose von einer wohltuenden Vornehmheit und einer weltweiten Freiheit beseelt, die das Wehen des göttlichen Geistes anerkennt, wo immer sein Hauch zu spüren ist. Ihm ist es weder um seine Person noch um das Amt zu tun, sondern nur um die Sache. Wo Propheten verzückt sind, redet Jahve aus ihnen, mögen sie von der Behörde genehmigt worden sein oder nicht. Die Ältesten sind zwar von Gott selbst verordnet und mit seinem Geist begabt und notwendig, das Volk zu verwalten, aber der Geist weht, wo er will. Wie einem Joel[2], so entringt sich der Seele des Mose der fromme Wunsch: Möchte doch das ganze Volk aus gottbegeisterten Männern bestehen! So schließt diese Sage, die ursprünglich das Amt verherrlichen will, mit einem wundervoll-prophetischen Protest gegen alle amtliche Engherzigkeit.

14. **Die Offenbarung Jahves am Sinai**[3] ist begreiflicher Weise

---

[1]) Vgl. II. Reg. 4,25 ff.; Mark. 9,38; Matth. 19,13 ff. [2]) Joel 3,1 ff.

[3]) Ex. 19,1–25; 20,18–21; 24,1–18; 31,18; 34,1–5a. 27.28. In 19,1.2a sieht man gewöhnlich den PK und stellt 2a vor 1. Aber diese Umstellung ist gewaltsam; überdies hat 2a nicht den typischen Sprachgebrauch des PK, da es sonst heißen müßte: „Die Gemeinde der Israeliten brach auf." 2a ist daher vielleicht das Werk eines Sammlers, der c. 19 über 18 hinweg mit 17 verbinden wollte; alte Tradition liegt hier schwerlich vor. – Als ein besonderes Stück

mit solcher Vorliebe erzählt worden, daß sich die Varianten fast nirgendwo so gehäuft haben wie gerade hier. Der überlieferte Text bietet einen scheinbar unheilbaren Wirrwarr. Und doch lassen sich die übereinander gelagerten Schichten wenigstens teilweise mit einiger Sicherheit abtragen, da das Urgestein fast noch zu Tage liegt. Auf Granit stoßen wir in einer kleinen selbständigen Erzählung innerhalb des E, die am Anfang und gegen das Ende verstümmelt ist. Der überlieferte Text lautet ohne die späteren Zusätze[1]: Zu Mose aber sprach er: „Steige

scheidet aus 19,3 b–8. Für den Sinn entscheidend ist 7: Mose legte den Ältesten „alle diese Gebote (דברים) vor, die Jahve befohlen hatte". Die hier genannten „Gebote" beziehen sich auf das Bundesbuch c. 20–23. Demnach sollten 19,3b–8 hinter dem Bundesbuch stehen; sie bilden eine deutliche Parallele zu 24,3–8 E und müssen daher aus J stammen. Daß es sich um sekundäre Schichten handelt, versteht sich (vgl. Erklärung). Man beachte 19,7 || 24,3a und 19,8 || 24,3b. In diesem Abschnitt sind 19,3b–6 rhythmisch (Ehrlich). – Ferner scheiden 19,20–25 als eine jüngere Schicht aus. 20 || 18 und überdies im Widerspruch mit 34,2. Die Wiederholungen im Ausdruck 20, der Versuch zu harmonisieren 23 und die Inhaltlosigkeit des ganzen Stückes sprechen für späte Zeit. Die Wucherung geht vom Text des J aus. – Was übrig bleibt, verteilt sich auf J und E, die einigermaßen sicher zu scheiden sind. J sagte יהוה und „Berg Sinai", E dagegen „Elohim" und „der Berg". Demnach gehören zum E 2b.3a.9a.10 (mit Ausnahme der Introduction). 11a. 12–17. 19 und (als besondere Variante) 20,18–21. An Einzelheiten sei Folgendes bemerkt: 9 ist von 19 unabtrennbar, da ausdrücklich angekündigt wird, daß Jahve zu Mose kommen und vor allem Volk mit ihm reden will; folglich ist „Jahve" als spätere Auffüllung zu streichen, 9b (= 8b) und die Einleitungsformel in 10 zu entfernen. 11b verträgt sich nicht mit 9a, hat überdies den Sprachgebrauch des J und ist in sich unmöglich, weil von Jahve in der dritten Person die Rede ist. Über 12. 13 vgl. die Erklärung. 15 ist neben 14 haltbar, wenn man die Schlußworte als Zusatz streicht: „Keiner soll dem Weibe nahen" ist genauere Erklärung zu dem „sich Heiligen" 14. – Zur ursprünglichen Schicht des J gehört hier nur 19,18. Daran schließt unmittelbar 34,1–5a (bis „und er stellte sich dort neben ihn"). 27. 28; vgl. Genaueres u.

In c. 24 bilden 3–8 den Schluß des Bundesbuches nach dem E; vgl. o. – Eine deutliche Gruppe läßt sich ferner in 24,1.2.9–11 erkennen, ebenfalls aus dem E: Mose und Aaron, Nadab und Abihu, und die siebzig Ältesten. – Zu einer dritten Gruppe des E gehören 24,13–15a: Mose und Josua; der Text ist hier überarbeitet; vgl. u. – Auch 24,12.18b ist nicht die direkte Fortsetzung des Hauptfadens aus c. 19 und 20; vgl. u.

Zum PK gehören 19,1. [2a]; 24,15b–18a; 31,18 (bis „Gesetzestafeln").

[1] Ex. 24,1.2.9–11. Als Zusätze sind zu betrachten: 1 „zu Jahve" (spätere Auffüllung, nicht zu korrigieren, sondern zu streichen); ferner: „Ihr sollt mir aus der Ferne eure Verehrung darbringen" (aus späterer Scheu hinzugefügt, denn sonst brauchten die Führer nicht erst auf den Berg zu steigen;

herauf, du, Aaron, Nadab, Abihu und siebzig von den Ältesten Israels! Da stiegen Mose, Aaron, Nadab, Abihu und siebzig von den Ältesten Israels hinauf und schauten den Gott Israels. Der Boden ihm zu Füßen war wie aus Sapphirfliesen und strahlend wie der Himmel selbst. So schauten sie Gott, aßen und tranken.

Auf der einen Seite weist die große Zahl der Personen, die den Mose begleiten, auf verhältnismäßig jungen Ursprung. Auf der anderen Seite aber nimmt man noch keinen Anstoß daran, daß auch minder gewaltige Helden als Mose den heiligen Berg besteigen; alle Führer des Volkes stehen hier noch auf gleicher Stufe, und von dem priesterlichen Empfinden der späteren Zeit ist noch nichts zu spüren. Vor allem jedoch kann wegen der mythologischen Färbung kein Zweifel an dem hohen Alter der Sage sein. Die Wohnung Jahves wird hier mit den Farben des Himmels gemalt; wer auf den Sinai steigt, so scheint es, kommt direkt in den Himmel hinein, ähnlich wie die Jünger in der Verklärungs-Geschichte. Nach primitiv-märchenhafter Vorstellung ruht der Himmel auf der Spitze des Berges. Dies ist das einzige Mal im Alten Testament, wo der Himmel geschildert wird: er ist strahlendes, blendendes Licht und funkelt wie Sapphir und Edelstein. Die Gottheit wird nicht beschrieben; man kann sie wohl schauen, aber Worte vermögen nicht sie zu fassen. Sie wirkt nur durch die Umgebung; der Erzähler läßt ahnen, daß sich alle Lichtstrahlen in der göttlichen Gestalt wie in einem Brennpunkt treffen, aber keusch und geschickt zugleich schweigt er davon. Auch die Einzelheiten des Mahles werden nicht genauer ausgeführt, sodaß die Phantasie der Hörer freien Spielraum hat. Jahve ist der himmlische Gastgeber; in seiner Gegenwart und in Gemeinschaft mit ihm, das ist die naive Voraussetzung, speisen die Führer Israels [1]. Ob als Einleitung eine Offenbarung des Sinai-Gottes nach Art der sonst geschilderten Theophanie vorangestellt war, läßt sich zwar nicht beweisen, ist aber an sich wahrscheinlich; der Gott der verzehrenden Vulkanlohe kann jedenfalls zugleich als der Gott des freund-

---

im Folgenden wird überdies das Gegenteil vorausgesetzt); 2 (nur aus der späteren Scheu zu erklären); wahrscheinlich auch in 11: „An die Edlen Israels aber legte er nicht Hand an" (das sollte für die älteren Erzähler selbstverständlich sein, da ja die Edlen einem Rufe der Gottheit folgen).

[1]) Dillmann-Ryssel[3] S. 289 denken sich das Gastmahl am Fuß des Berges wie die späteren Überarbeiter von 1 und 2; der ursprüngliche Erzähler war viel naiver. Man darf auch nicht meinen, daß sich die Gäste ihr Essen selbst mitbrachten (Baentsch S. 216), als ob die Gottheit so armselig wäre!

lichen Lichtglanzes gedacht worden sein. Sicher fehlte eine Ankündigung der Theophanie, da sonst der Befehl zum Aufstieg überflüssig wäre. Der Aufforderung an Mose muß eine andere Rede der Gottheit, wohl an das ganze Volk, voraufgegangen sein[1].

Am Schluß fehlt nicht nur eine Notiz über die Rückkehr der Führer zu ihrem Volke, sondern vor allem eine Angabe über den Zweck ihres Besuches. Daß sie nur gekommen seien, Jahve zu schauen und bei ihm zu speisen, ist mit dem Geist der alten Sage unverträglich.. Nach den Varianten der Erzählung könnte man an eine mündliche Unterweisung in der Thora oder an eine Überreichung der Gesetzestafeln denken; nach anderen Sagen könnte man eine Einsetzung der Führer Israels in ihr Amt annehmen[2]. Aber bei allen diesen Hypothesen bleibt das feierliche Mahl unerklärt, das den Beginn oder das Ende der Verhandlungen mit der Gottheit bildet. Einen sicheren Rückschluß gestattet die Umgebung, in der diese Sagen-Variante überliefert ist: Mitten in sie hineingeschoben ist die Schilderung eines Bundesopfers und die Verpflichtung Israels auf das Bundesbuch[3]. So kann kaum ein Zweifel sein, daß die Führer der Hebräer bei Jahve erschienen sind, um einen Bund mit ihm zu schließen. Ein gemeinsames Bundesmahl der Parteien, die einen Vertrag eingingen, ist auch sonst bezeugt[4]. Von hier aus begreift man nicht nur die Opfermahlzeit auf dem Sinai, sondern versteht auch, daß außer Mose auch die anderen Führer daran teilnehmen; sie repräsentieren das ganze Volk, das sich in seiner Gesamtheit auf den Bund verpflichten soll.

Da die vorliegende Sage sicher zur ältesten Schicht gehört, so gilt dasselbe vom Bundesgedanken. Er wird meist deutlich ausgesprochen, überall aber vorausgesetzt. Bei dem Zweitafelgesetz hebt der J hervor, daß Jahve „auf Grund dieser Worte" einen Bund mit Israel errichten wolle[5]. Die Ex. 20–23 zusammengestellten, nach der späteren Auffassung ebenfalls am Sinai beschworenen Gebote werden direkt als

[1]) Das wird durch die Stellung der Worte bewiesen: „Zu Mose aber sprach er"; durch das Plusquamperfektum wird die Schwierigkeit nicht beseitigt.

[2]) So vermutet Ed. Meyer: Israeliten S. 66 auf Grund von Num. 11. Aber Ex. 24,14c, worauf er seine Behauptung gründet, gehört schwerlich in diese Sagen-Variante. [3]) Ex. 24,3–8.

[4]) Vgl. Gen. 31,54, wo das Bundesmahl ebenfalls auf der Spitze eines Berges abgehalten wird. Vgl. ferner Jes. 25,6 das Gastmahl auf dem Berge Zion für alle Völker am Anbruch der neuen Zeit, wohl auch als „Bundesmahl" gedacht. Sicher darf dies von dem „Abendmahl" der Urchristenheit gelten, das ausdrücklich den „neuen Bund" bekräftigen soll. [5]) Ex. 34,27.

„Bundesbuch" bezeichnet; bei ihrer Einführung findet ein Bundesopfer statt, das nicht mehr vor den Augen Gottes im Himmel, sondern am Fuß des Berges gefeiert wird. Die mythologische Art der alten Sage war den jüngeren Erzählern anstößig, und darum haben sie die ältere Überlieferung, wenigstens teilweise, verstümmelt und nur das aufbewahrt, was ihrem Empfinden nicht allzusehr widersprach. Welchen Inhalt der Vertrag zwischen Jahve und Israel hatte, wird nicht gesagt; die Bundesidee selbst ist sehr stark verdunkelt, wiederum ein Beweis dafür, daß sie in der ältesten Schicht zu Hause ist und nicht später eingetragen sein kann.

Zu einem Bundesschluß gehören stets zwei Parteien, die sich auf die Abmachungen verpflichten. Aber in allen Mose-Erzählungen, die wir besitzen, ist die Verpflichtung immer nur einseitig bei Israel. Ursprünglich, so fordert die Logik, mußte sich auch Jahve binden, und darum mußte auch die alte Sage davon berichten. Jetzt ist von einer Bindung Jahves nicht mehr die Rede, und infolgedessen ist der Bundesgedanke im letzten Grunde aufgehoben worden; denn einseitige Verträge sind hölzernes Eisen. Diese Änderung der Sage ist leicht begreiflich. Denn keine Religion, die lebenskräftig ist und bleiben will, kann die Gottheit in juristische Formeln schnüren; wo dies dennoch geschieht, wird die Innerlichkeit und Entwicklungsfähigkeit der Religion erstickt und die Gottheit zum hilflosen Fetisch erniedrigt. Statutarische Gesetze töten die Freiheit des Geistes; ein gebundener Gott kann nicht wirken, wie er will, sondern nur handeln, wie er muß nach den Regeln, die ihm von außen auferlegt worden sind. Es ist bezeichnend, daß die altisraelitische Religion den vom Sagenerzähler geschaffenen Bundesgedanken fast ganz hat fallen lassen, daß dagegen mit dem beginnenden Judentum, wo die Religion sich im Gesetz und in juristischen Formeln zu verkapseln anfängt, die Idee des Bundes von neuem aufgenommen und in den Mittelpunkt des theologischen Systems gerückt wird. Gewiß liegt ein tiefer Trost darin, daß Jahves Gnade, beim Bundesschluß beschworen, unverbrüchlich über Israel walten muß, wenn das Volk die von ihm beschworenen Pflichten erfüllt; aber wo diese Pflichten als Observanz der äußeren Satzungen aufgefaßt werden, stellt sich nur zu leicht das unfromme Pochen auf die göttliche Gnade ein.

Fragt man nun weiter, welches der ursprüngliche Inhalt des Bundes gewesen sei, so kann die Antwort nur lauten: ein Vertrag zwischen Jahve und Israel auf Gegenseitigkeit, d. h. Israel verpflichtet sich, Jahve als den alleinigen Gott zu verehren, und dafür verpflichtet

sich Jahve, Israel als sein Volk gegen alle Gefahren zu schützen[1]. Mehr bedurfte es nicht, und damit konnte sich die alte Sage vollauf begnügen. Aber die Pflichten, die Israel übernommen hatte, wurden schon früh genauer formuliert, zunächst in den Dekalogen, später im Bundesbuch, dann im Deuteronomium und endlich im Priesterkodex. Von einem Muß der Gottheit wurde schon früh abgesehen. Die Propheten haben später mit Bewußtsein die Medaille umgeprägt; nach ihnen ist Jahve ein Gott des Guten und in erster Linie nicht an Israel, sondern an die Sittlichkeit gebunden.

Noch wichtiger ist eine andere Frage: Wozu bedurfte es eines Bundes? Wenn Jahve schon vor Mose der Gott Israels war, dann war ein Bund überflüssig, da sich von selbst versteht, daß Jahve der Gott Israels und Israel das Volk Jahves war. Die Interessensphäre beider war, wenn man so sagen darf, dieselbe. Verträge aber werden nur da geschlossen, wo die Interessen verschieden sind und sich unter Umständen auch feindlich gegenübertreten können. Darum folgt aus dem Bundesgedanken mit zwingender Notwendigkeit, daß sich Israel und Jahve bis dahin fremd waren. Erst durch diesen Bund gehen beide eine Interessengemeinschaft ein; fortan stehen sie zusammen, solange der Vertrag seine Gültigkeit hat. Aber solche Verträge sollen naturgemäß ewige Dauer haben, und der Sinai-Bund war gewiß als ewiger Bund gedacht und bezeichnet. So sind Jahve und Israel nicht durch Blutsgemeinschaft, sondern durch Wahlverwandtschaft auf ewige Zeiten mit einander verbunden worden, und das geschah nach dieser Sage am Sinai, auf dem heiligen Berge der Gottheit.

Die behandelte Sage steht ganz für sich allein; sie hat weder Parallelen gefunden noch eine Weiterentwicklung erlebt. Die antimythologische Stimmung scheint in Israel schon sehr früh eingetreten zu sein, sodaß ein organisches Wachstum dieser Erzählung unmöglich war. Man hat sich nur bemüht, alles Anstößige zu entfernen und den ursprünglichen Sinn durch Zusätze umzudeuten. Nach späterem Empfinden darf sich der Mensch der Gottheit nicht allzusehr nahen; wem es vergönnt ist, Jahve zu schauen, soll aus der Ferne anbeten und sich glücklich schätzen, daß die Gottheit nicht Hand an ihn gelegt hat. Der geheimnisvolle Ton, den die alte Sage widerklingt, verstärkt sich im Lauf der Zeit, der Abstand zwischen Gott und Mensch wird immer größer und damit das Wesen der Gottheit zugleich tiefer empfunden. Echte Frömmigkeit ist stets antimythologisch. —

[1]) Vgl. u. Teil IV.

Neben dieser Ursage gab es eine zweite, die im Gegensatz zu jener eine reiche Geschichte erlebt hat. Die ursprüngliche Fassung des Jahvisten, die der Urform sehr nahe kommt, läßt sich so rekonstruieren[1]: Der Berg Sinai war ganz und gar in Rauch gehüllt, weil Jahve im Feuer auf ihn herabgefahren war. Rauch stieg von ihm auf wie der Rauch eines Schmelzofens, und der ganze Berg erbebte stark. Da sprach Jahve zu Mose: „Sei für Morgen bereit, in aller Frühe auf den Berg Sinai zu steigen und dort auf dem Gipfel des Berges zu mir zu treten!" Am anderen Morgen machte sich Mose auf und stieg auf den Berg Sinai, wie ihm Jahve befohlen hatte. Da fuhr Jahve in der Wolke hernieder und stellte sich dort neben ihn. — — Und er verweilte dort bei Jahve vierzig Tage und vierzig Nächte, ohne Brot zu essen und Wasser zu trinken.

Dieser Erzählung mangelt zunächst eine Schluß-Notiz über die Rückkehr Moses zu seinem Volk, die leicht zu ergänzen ist. Vor allem aber fehlt eine Antwort auf die Frage, was Mose bei Gott wollte. Nach der überlieferten Rezension sollte Mose zwei Steintafeln mitbringen und die Gesetze darauf schreiben. Da Mose sie selbst aushauen mußte, mußte er die Buchstaben auch selbst einmeißeln. Man könnte daher annehmen, daß er eben zu diesem Zwecke vierzig Tage und Nächte auf dem Berge gewesen sei. Diese Vermutung ist indessen nicht wahrscheinlich, weil Mose auch nach dem E dieselbe Zeit dort verbracht haben soll[2], obwohl die Tafeln in diesem Falle von Gott bereits ausgehauen und beschrieben waren: „Steige herauf zu mir auf den Berg [und bleibe dort], daß ich dir [die Steintafeln,] das Gesetz und die Weisung gebe, [die ich beschrieben habe,] sie zu belehren.[3]" Aber diese Worte sind in sich widerspruchsvoll, da man nicht versteht, weshalb Mose „dort bleiben" soll, wenn er nur die fertigen Gesetzestafeln abzuholen braucht. Scheidet man das Eingeklammerte als späteren Zusatz aus, dann wird man zunächst an mündliche Unterweisung durch Jahve denken. Und nur so erklären sich die vierzig Tage und Nächte ganz ungezwungen, von denen beim J und E die Rede ist.

In ihrer ältesten Schicht wußten beide noch nichts von den Gesetzestafeln, sondern sie kannten nur eine mündliche Unterweisung Moses in der Thora: Um persönlich von Jahve zu lernen, stieg Mose

---

[1]) Vgl. 19,18; 34,1–5a.28. Ausgeschieden ist nur die Nachricht über die „Steintafeln"; zur Begründung vgl. das Folgende.

[2]) Vgl. 24,18b. [3]) Vgl. 24,12.

auf den Berg; vierzig Tage und Nächte saß er zu Füßen der Gottheit und lauschte ihren Worten so versunken, daß er Essen und Trinken vergaß [1], übermenschlich wie Gott selbst. Die erstaunliche Arbeitskraft des Mose, die schon in der Sage von Jethros Besuch verherrlicht wurde, wird hier aufs neue gefeiert; sie ist wohl sicher historisch, wenngleich ins Wunderbare übertrieben. Solche Charakterzüge zu erfassen, waren die Sagenerzähler besonders gut imstande. Eine Einleitung zu der Sage des J ist im gegenwärtigen Text nicht vorhanden. Vielleicht ist sie mit Absicht entfernt worden, weil sie zu der späteren Auffassung nicht mehr stimmte. Es könnte z. B. erzählt worden sein, daß sich Mose von Kades aus aufmachte, um sich Belehrung vom Sinai-Gotte zu holen, ähnlich einem Elia, der später zum Horeb wallfahrtete, obwohl aus einem anderen Grunde [2]. Nach der jetzigen Überlieferung aber ist Mose nicht allein, sondern wird vom Volke begleitet, wenigstens bis an den Fuß des Berges. Da Mose nicht während der Wanderung plötzlich auf vierzig Tage verschwinden kann, so muß hier das Ziel erreicht sein; als Ziel der Israeliten gilt hier demnach nicht Kades, sondern der Sinai.

Über den Inhalt der Thora erfahren wir nichts, sodaß wir auf Rückschlüsse angewiesen sind. Gewöhnlich geht man von den Dekalogen aus und vermutet Belehrung in ethischen oder rituellen Fragen. Das ist auch bis zu einem gewissen Grade richtig, aber die Antwort ist zu eng. Entscheidend ist die Folgerung, die man aus dem Bundesgedanken ziehen kann. Danach handelt es sich um die Einführung einer neuen Religion, die bis dahin völlig unbekannt war. Wenn Mose ihr Stifter werden wollte, so mußte er sich unterrichten lassen, und wie könnte man sich einen besseren Lehrmeister denken, als Jahve selbst? Was in anderen Sagen von dem Midianiter Jethro abgeleitet wird, das wird hier der Gottheit zugeschrieben [3]. Von ihr erfuhr Mose gewiß nicht nur, was Israel an sittlichen Verpflichtungen zu leisten hatte, sondern auch alles das, was das Wesen der antiken Religion ausmacht: die Art der Opfer, die Darstellung der Gottheit, die Einrichtung der Heiligtümer, den Kultus überhaupt. So erwarten wir vor allem, von der Lade und dem Stiftszelt zu hören, und diese

[1]) An ein Fasten zu Sühnezwecken (Dillmann-Ryssel[3] S. 391) ist schwerlich zu denken.

[2]) Vgl. I. Reg. 19; auch dort spielen die vierzig Tage und Nächte und die Enthaltung von Speise und Trank eine ähnliche Rolle.

[3]) Über den Ausgleich der beiden Traditionen vgl. u. Teil IV.

Erwartung trügt nicht[1]. Am reinsten ist die Tradition vom PK bewahrt worden; denn für ihn spielt hier nur das Kultusgesetz eine Rolle, das vom Heiligtum, von Priestern, Opfern und vor allem vom Sabbath handelt[2]. Wenngleich die Anschauungen des PK im einzelnen auf dem Kultus der spätern Zeit beruhen, so ist doch die allgemeine Tatsache uralt: Am Sinai lehrte Jahve persönlich den Mose die Magna Charta der israelitischen Religion, deren erster Paragraph den Kultus betrifft. Andere Dinge konnten hinzu kommen, und die verschiedenen Erzähler haben Verschiedenes daneben für die wesentlichen Forderungen der Gottheit erachtet: Der Eine dachte vorwiegend an ethische (E), der Andere an rituelle (J), der Dritte an sexuelle (Dtn), der Vierte an juristische Vorschriften (Bundesbuch), aber das Grundgesetz bleibt immer der Kultus, und darum fehlen die kultischen Gebote in keiner einzigen Sammlung, die uns überliefert ist, vom ältesten Dekalog an bis zum jüngsten PK.

Erst auf der zweiten Stufe ist im J wie im E die mündliche durch die schriftliche Thora ersetzt worden. Diese Sagenentwicklung ist für den Historiker von höchstem Interesse; denn sie lehrt mit zwingender Notwendigkeit, daß die ältesten Erzähler von einer Aufzeichnung der Gesetze durch Mose schlechterdings nichts wußten. Gegenüber dieser Tatsache ist die viel erörterte Frage, ob die Hebräer zur Zeit des Mose schreiben konnten oder nicht, völlig belanglos; denn selbst wenn sie bejahend beantwortet wird, kann dennoch von einer schriftlichen Fixierung irgendwelcher Gebote durch Mose nicht geredet werden, falls man sich nicht zu der ältesten Überlieferung in Widerspruch stellen will. Auch in der Folge wandelt sich die Erzählung unter dem Einfluß der Kultur; denn in den verschiedenen Rezensionen der Sage spiegelt sich die Geschichte der Schreibkunst wieder.

Als die kulturlose Zeit mündlicher Tradition vorüber war, zeichnete man die Thora zunächst auf Gesetzestafeln. Denn der Stein gehört zum ältesten Schreibmaterial. Die Phantasie der Sage geht meist von Tatsachen des wirklichen Lebens aus, und so läßt sich auch hier die Sage archäologisch verwerten. Aus den Nachrichten über die mosaischen Gesetzestafeln darf man schließen, daß es in der nachmosaischen Zeit Sitte war, die Gebote auf zwei Steinen einzugraben. Wir erfahren noch genauer aus dem E, daß beide Seiten des Steines, die vordere und die hintere, beschrieben waren[3]. Es kann sich demnach

[1]) Vgl. u. § 16. [2]) Ex. 25–31. [3]) Ex. 32,15 f.

nicht um Platten handeln, die irgendwo an den Wänden aufgehängt wurden, sondern nur um freistehende Steine, an die man von allen Seiten herantreten konnte. Da die Art der Beschriftung umständlich und als etwas sehr Sonderbares geschildert wird, wie aus der Wiederholung hervorgeht, so muß sich später die Sitte geändert haben; der Erzähler muß derartige Gesetzestafeln noch gesehen oder auch aus der Tradition gekannt haben, während sie zu seiner Zeit bereits aus der Mode gekommen waren. Wahrscheinlich war auch die Form der Buchstaben eine andere geworden; die älteren Schriftzüge mit ihrem seltsamen Duktus erschienen den Späteren als eine fremde „Gottesschrift". Solche Steine, mit Kalk übertüncht und mit Gesetzen beschrieben, standen auf der heiligen Höhe des Ebal[1]. Vielleicht wurde unser Erzähler durch sie angeregt, doch mag es auch anderswo derartige Gesetzestafeln gegeben haben.

Von einem Niederlegen in die Lade weiß die alte Sage nichts, was ja auch ganz begreiflich ist. „Bücher" pflegt man in einer Truhe oder in einem Schrank zu verschließen, um sie sorgfältig aufzubewahren; diese Sitte auf „Steine" zu übertragen, ist erst eine Erfindung der modernen Museumskunst. Die späteren Erzähler[2] haben zwar behauptet, die Gesetzestafeln des Mose seien in der Lade deponiert worden, in Wirklichkeit aber ist das nie geschehen, schon deswegen nicht, weil es zur Zeit des Mose noch gar keine Gesetzestafeln gab, wie die älteste Form der vorliegenden Sage lehrt und wie die folgende Geschichte vom goldenen Kalb bestätigt. Gesetze sind dazu da, „publiziert" zu werden, und eben deshalb wurden sie auf Steintafeln eingegraben und in den Heiligtümern zur allgemeinen Kenntnis gebracht. So sind uns durch die Ausgrabungen auf klassischem Boden zahlreiche Steinarchive wiedergeschenkt worden, die sich in den Tempeln und Vorhallen, auf den Marktplätzen und Richtstätten fanden, Steinurkunden, auf denen die staatlichen Beschlüsse und Ehrendekrete, die polizeilichen Bekanntmachungen und rechtlichen Vorschriften aufgezeichnet waren. In der Stoa Basileios zu Athen waren z. B. auf steinernen Kyrbeis, nach oben abgestumpften Pyramiden, die solonischen Gesetze öffentlich ausgestellt[3]. Auf semitischem Boden ist an die babylonische Steinurkunde des Chammurapi-Gesetzes

[1]) Dtn. 27,2ff.; vgl. Jos. 8,32.

[2]) Außerhalb des Pentateuchs werden die Gesetzestafeln nur noch I. Reg. 8,9 erwähnt.

[3]) Vgl. das lehrreiche Büchlein von Erich Ziebarth: Kulturbilder aus griechischen Städten[2] (Aus Natur und Geisteswelt Nr. 131). S. 1ff.

und an den punischen Opfertarif von Marseille[1] zu erinnern, die ebenfalls in Heiligtümern aufbewahrt worden sind.

Das notwendige Äquivalent zu den Gesetzestafeln sind die zehn Gebote; diese Zahl wird ausdrücklich im J genannt[2]. Nach den ältesten Sammlungen, die wir im Alten Testament besitzen, scheint daneben auch die Zwölfzahl beliebt gewesen zu sein[3]. Vielleicht waren noch mehr Varianten vorhanden, aber so viel ist a priori sicher, daß der Umfang äußerst gering gewesen sein muß. Denn auf zwei Tafeln ließ sich mit den althebräischen Buchstaben kein großes Werk aufzeichnen; ein corpus iuris hat im allgemeinen schon die Existenz von Büchern zur Voraussetzung. Immerhin sind die archäologischen Vermutungen sehr relativ[4]. Zwingender ist eine literargeschichtliche Erwägung: Die gesetzlichen Einheiten müssen an Umfang ungefähr den erzählenden Einheiten entsprechen. Wo Sagen von so erstaunlicher Kürze umlaufen, wie die oben rekonstruierte Ursage des J, können auch die Gesetzes-Sammlungen nicht viel größer gewesen sein, weil sie die Fassungskraft der Leute jener Zeit überschritten hätten. Eine Zusammenstellung von zehn oder zwölf Geboten würde für die Länge der Ursage sehr gut passen, während das „Bundesbuch" in keinem Verhältnis dazu stehen würde.

Nach dem J hat Mose die Gesetzestafeln selbst ausgehauen und beschrieben, nach dem E und dem PK dagegen sind die Tafeln und die Schrift göttlicher Herkunft[5]. Diese naiv-mythologische Aussage entspricht der älteren Auffassung[6]; der J hat dem Empfinden der späteren Zeit Rechnung getragen und hier, wie in der Geschichte der Plagen, rationalisiert. Ihm schien diese Steinmetzarbeit eines Gottes nicht würdig zu sein. Im letzten Grunde kam es den Erzählern natürlich darauf an, nicht das Schreibmaterial, sondern den Inhalt von der Gottheit abzuleiten; aber der himmlische Ursprung war doch sicherer gewähr-

[1]) Vgl. die Übersetzung Ungnads in TB. I S. 140ff. 177f. Dillmann-Ryssel[3] S. 372 verweisen noch auf Meidanii prov. ed. Schult. S. 45, wonach „die jemenischen Araber Vorschriften der Weisheit in Stein einzuhauen pflegten."

[2]) Ex. 34,28. [3]) Vgl. u. Teil IV.

[4]) Eine Ausnahme macht der sogenannte „Kodex Chammurapi", der auf Stein geschrieben ist und einen größeren Umfang hat als das „Bundesbuch". Man vergleiche ferner die Berechnungen des Umfangs auf Grund der Mesa-Inschrift, zuletzt bei Eerdmans: Studien III S. 70f.

[5]) Vgl. Ex. 34,1 J mit 32,15 f. E und 31,18 PK.

[6]) Umgekehrt, aber falsch Wellhausen: Composition[3] S. 334.

leistet, wenn man neben dem Geist auch den Stoff von Jahve stammen ließ. Wie auf der ältesten Stufe die mündliche, so wird jetzt auf der zweiten die schriftliche Thora unmittelbar von Gott dem Mose übergeben. So will auch Chammurapi seine Gesetze vom Sonnengott Schamasch empfangen haben. Die Offenbarung Johannes wurde von einem Engel Gottes geschickt[1]. Das heilige Buch der Elkesaiten wurde dem Elxai von einem Engelpaare überreicht[2]; nach einer anderen Tradition ist es vom Himmel gefallen[3]. Die Ordensregel des Pachomius stammt von einem Engel[4]. An die Idee der Himmelsbriefe mit ihrem zauberhaften Inhalt, die auf die Erde geflattert sind, sei nur flüchtig erinnert. Bezeichnend für den Geist der mosaischen Religion ist die Tatsache, daß man nicht Apokalypsen, Zauberformeln oder Rezepte, sondern außer dem Kultus auch das Recht und die religiös-ethischen Vorschriften von der Gottheit ableitete.

Nach dem gegenwärtigen Text des J ist die Anfertigung der Steintafeln ein Ersatz für die zerbrochenen Tafeln. Man[5] hat längst erkannt, daß dies Motiv von einem späteren Redaktor eingefügt worden ist[6]. Denn erstens ist eine doppelte Belehnung mit dem Zweitafelgesetz in der alten Sage unerträglich, weil stilwidrig. Zweitens wird die Vernichtung des göttlichen Werkes von Jahve so selbstverständlich hingenommen, wie es nur bei einem Sammler möglich ist, der sich in die Situation nicht hineinzudenken vermag. Vor allem aber ist drittens die Rückverweisung auf eine andere Erzählung das typische Merkmal des Redaktors. Er fand zwei Sagen über die Gesetzestafeln vor, die von uns als Parallel-Erzählungen desselben Ereignisses betrachtet werden müssen: die eine vom J, die andere vom E. Statt sie, wie sonst, in einander zu arbeiten, schlug er hier einen anderen Weg ein. Er trennte die beiden Geschichten, stellte die Sage von der Zerschmetterung der Tafeln dazwischen und fügte das Ersatz-Motiv aus eigenem hinzu. So ist in geschickter Weise ein fortlaufender, scheinbar organischer Zusammenhang geschaffen worden, und doch ist die Naht unverkennbar.

[1]) Apk. Joh. 1,1. [2]) Hippolyt: ref. haer. IX, 13.
[3]) Euseb: hist. eccles. VI, 38. [4]) A. Dieterich: Mithrasliturgie[2] S. 47 f.
[5]) Wellhausen: Composition[3] S. 84 f. 330 f., wo er seine These siegreich gegen Kuenen verteidigt hat. Trotzdem ist die klare Sachlage von späteren Forschern wieder verdunkelt worden; vgl. z. B. Baentsch.
[6]) Demnach sind 34,1b und in 4 „wie die früheren" zu streichen; in V. 28 sind wohl auch „die Worte des Bundes" zu entfernen als spätere Bezugnahme auf das „Bundesbuch".

Auf die mündliche Thora und auf die Beschriftung der Gesetzestafeln ist dann als dritte Stufe die Aufzeichnung der göttlichen Gebote in ein Buch gefolgt, das „Bundesbuch". Das Schreiben in Bücher ist jünger als das auf Stein, und mit der steigenden Kultur sind auch die Einheiten länger geworden; denn das „Bundesbuch" umfaßt im allgemeinen Ex. 20--23. Zwei Berichte erzählen von seiner Einführung, der eine[1] mehr poetisch gefärbt, der andere[2] fast ganz rituellen Inhalts. Ihre Jugend erhellt nicht nur aus dem Hinweis auf das Bundesbuch[3], sondern auch daraus, daß Mose nicht mehr auf den Berg steigen darf; Jahve ruft ihm vielmehr vom Sinai aus zu[4]. Dem Gedichte fehlt trotz des rhythmischen Akzentes der poetische Schwung; der Verfasser lehnt sich an fremde Vorbilder[5] an und zehrt von der Sprache der Priester[6]. So hat nach beiden Berichten der priesterliche Geist seinen Einzug in die alte, volkstümliche Sage gehalten. Aber im Bundesbuch stehen noch neben den rituellen Vorschriften Bestimmungen des profanen Rechtes, ja diese überwiegen sogar. Der hier beginnende Prozeß hat im PK seinen Abschluß erreicht. Dieser berührt sich zwar mit der alten Sage darin, daß er die kultischen Dinge in den Vordergrund stellt; aber hier ist von einer Sagenerzählung keine Rede mehr. Die Lust zu fabulieren ist von dem priesterlichen Interesse an den Einzelheiten des Kultus erstickt worden. So ist er seiner ganzen Art nach von der alten Sage aufs schärfste unterschieden. —

Eine andere und doch verwandte Entwicklungslinie läßt sich verfolgen, wenn man auf die Offenbarungsweise Jahves achtet. Die Schilderung des Sinai als eines Vulkans ist noch deutlich erkennbar, und damit ist auch der Charakter Jahves als eines Vulkangottes gegeben[7]. Mit der früher üblichen Annahme, daß eine Gewittererscheinung zu Grunde liege, kommt man nicht durch. Denn erstens heißt es, daß der Berg stark erbebte[8], eine Tatsache, die beim Gewitter unerklärlich wäre.

[1]) Ex. 19,3b–8.

[2]) Ex. 24,3–8. Die Verteilung auf J und E läßt sich nicht sicher machen; es können jedenfalls nur jüngere Schichten in Betracht kommen.

[3]) Vgl. 24,7. [4]) Vgl. 19,3. [5]) Vgl. 19,4 mit Dtn. 32,11.

[6]) Vgl. die Ausdrücke: „Bund", „Eigentum", „Reich von Priestern", „heiliges Volk" 19,5 f.

[7]) So zuerst C. T. Beke: Origines Biblicae 1834 [mir unzugänglich]; Mount Sinai a Volcano 1873 [mir unzugänglich]; Discoveries of Sinai in Arabia and of Midian. London 1878. Dann wurde die These erneuert von H. Gunkel DLZ. 1903 Sp. 3058 f.; Ausgewählte Psalmen[3]. Göttingen 1911 (vgl. Register); Ed. Meyer: Israeliten S. 69 ff.; Greßmann: Eschatologie S. 31 ff.

[8]) Ex. 19,18. Die Lesart der LXX („das Volk erbebte stark") beruht auf Harmonistik mit V. 16. Das Beben des Sinai kennt auch Jdc. 5,5.

Zweitens wird der Sinai mit einem Schmelzofen verglichen[1], ein wundervolles Bild, wenn man an einen Vulkan denkt, völlig unverständlich dagegen beim Gewitter. Drittens war der Berg in Rauch gehüllt[2] und über ihm lagerte eine dichte Wolke[3]; beides pflegt nur bei einem Ausbruch, aber nicht bei einem Gewitter der Fall zu sein. Wenn erzählt wird, daß Jahve im Feuer auf den Berg herabfuhr[4], so ist hier der Naturvorgang verdunkelt, aber anderswo[5] heißt es klipp und klar — das ist der vierte Grund —: „Der Berg brannte, und die Lohe schlug mitten in den Himmel hinein." Was kann ein brennender Berg, dessen Feuerflamme nach oben züngelt, der stark erbebt, der einem Schmelzofen gleicht, der in Rauch gehüllt ist und über dem eine Wolke lagert, anders sein als ein Vulkan? Und was können Blitz und Donner[6] in diesem Zusammenhange Anderes bedeuten als die gewöhnlichen Begleiterscheinungen einer Eruption? Dazu kommt fünftens die Feuer- und Wolkensäule[7] und das Zurückebben des Schilfmeeres[8]. Der PK hat zwar außer der Wolke alles Naturhafte gestrichen: „Die Herrlichkeit Jahves sah aus wie ein verzehrendes Feuer auf dem Gipfel des Berges"[9], und doch leuchtet auch hier noch die vulkanische Erscheinung deutlich hindurch; denn „Feuer auf dem Gipfel des Berges" gibt es nur bei Vulkanen.

Der J beginnt sofort mit der Schilderung der Jahve-Offenbarung und läßt dann Mose am folgenden Tage auf den Berg steigen[10]. Nach dem E gehen zwei Tage der Vorbereitung voran; erst am dritten Tage tritt die Theophanie ein, und Mose wird auf den Sinai gerufen[11]. Beim PK ist die Frist noch mehr verlängert; sechs Tage wird der Berg von der Wolke verhüllt, am siebenten zeigt sich Jahve in seiner Feuerlohe und entbietet Mose zu sich[12]. So ist hier die höchste Steigerung erreicht durch eine starke Stilisierung. Die Ursage in ihrer einfachsten Form, wie sie 24,12 erhalten ist, kannte überhaupt keine Frist[13].

[1]) Ex. 19,18. [2]) Ex. 19,18. [3]) Ex. 19,16.
[4]) Ex. 19,20. [5]) Dtn. 4,11.
[6]) Ex. 19,16. Zu dem „Posaunenschall", den man beim Ausbruch des Vesuv zu vernehmen glaubte, vgl. Dio Cassius 66,23,1: *καὶ ἐδόκουν οἱ μὲν τοὺς γίγαντας ἐπανίστασθαι (πολλὰ γὰρ καὶ τότε εἴδωλα αὐτῶν ἐν τῷ καπνῷ διεφαίνετο, καὶ προσέτι καὶ σαλπίγγων τις βοὴ ἠκούετο), οἱ δὲ καὶ ἐς χάος ἢ καὶ πῦρ τὸν κόσμον πάντα ἀναλίσκεσθαι.* „Die Einen glaubten, daß die Dämonen wieder auferstünden; denn damals erschienen auch viele ihrer Gestalten im Rauch, und überdies hörte man einen Lärm wie von Trompeten."
[7]) Vgl. o. S. 112. [8]) Vgl. o. S. 118. [9]) Ex. 24,17.
[10]) Ex. 34,2. [11]) Ex. 19,16 ff. [12]) Ex. 24,16 f. [13]) Vgl. u. S. 194 f.

Das Streben, den heiligen Berg zu isolieren und vor jeder Entweihung zu bewahren, hat eine Fülle von Zusätzen zur alten Sage gezeitigt. Nach dem ursprünglichen Text des Jahvisten wurde dem Mose einfach befohlen, zu Gott zu kommen; da verstand sich von selbst, daß ihn Niemand begleitete. Ein Späterer aber fügte dies ausdrücklich hinzu[1]; einem Dritten genügte auch dies noch nicht, und daher ließ er nicht nur den Menschen, sondern sogar den Tieren verbieten, sich in der Nähe des Berges zu zeigen[2]. Ein Anderer schob einen ganzen Zwischenakt ein, der im Laufe der Zeit weitere Überarbeitungen erfuhr[3]: Ehe Mose, sozusagen offiziell, vor Jahve erscheint, muß er vorläufig hinauf- und wieder herabsteigen, nur um die Absperrungs-Maßregeln zu erfahren und durchzuführen. Das Volk soll Jahve überhaupt nicht schauen; die Priester dürfen ihm zwar nahen, müssen sich aber zuvor „reinigen". —

Die elohistische Sage ist in zahlreichen Fassungen überliefert, meist allerdings nur in Bruchstücken; aber diese Fragmente enthalten stets die Hauptsache, sodaß man das Fehlende im allgemeinen leicht rekonstruieren kann. Die erste Variante[4] haben wir bereits kennen gelernt. Hier sind, genau genommen, zwei Geschichten in einander geschachtelt: Die eine erzählte, wie Mose auf den Berg steigt und dort vierzig Tage und Nächte bleibt, um sich in der Thora mündlich unterweisen zu lassen; eine jüngere Form dagegen berichtete, wie Mose hinaufsteigt, um die von Gott beschriebenen Gesetzestafeln zu holen. In diesem Falle wurde kein längerer Aufenthalt vorausgesetzt. Das hohe Alter dieser beiden Sagen erhellt, von dem Inhalt abgesehen, auch aus der literargeschichtlichen Betrachtung; denn hier kann keine Ankündigung als erster Teil vorangegangen sein, da Mose jetzt erst aufgefordert wird, zu Gott zu kommen. Die Sage war demnach ganz kurz und entsprach völlig der oben[5] rekonstruierten Ursage des J: Auf die Schilderung der Gotteserscheinung folgte unmittelbar der Befehl Gottes an Mose, den Berg hinaufzusteigen. Von einer Vorbereitung ist nicht

---

[1]) Ex. 34,3a. [2]) Ex. 34,3b.

[3]) Ex. 19,20–25. Hiervon gehören 20–22. 25 zur selben Schicht, während 23 und 24 tertiär und quartär sind. Nach 24 soll Mose mit Aaron hinaufsteigen; hier haben wir eine Spur, daß auch eine Rezension existierte, die im Geist des PK Aaron neben Mose verherrlichte (wie bei den Plagen und Wundern). Die uns überlieferte Fassung des PK steht noch auf einer älteren Stufe, da sie nur Mose feiert; vgl u. S. 199.

[4]) Zu ihr gehören Ex. 24,12. 18b. [5]) Vgl. S. 186.

die Rede; während Mose nach dem J erst am folgenden Tage vor Gott treten soll, so fehlt hier auch diese kurze Frist. Damit haben wir die Ursage erreicht; denn eine einfachere Form läßt sich schlechterdings nicht denken.

Die zweite Variante[1] des E ist etwas ausführlicher, demnach auch etwas jünger als die erste, gehört aber doch mit ihr zusammen zur alten Schicht, da sie das priesterliche Streben nach Isolierung des heiligen Berges noch nicht kennt: Mit Mose steigt sein Diener Josua hinauf. Josua spielt nur die Rolle des Statisten; ein so großer Meister wie Mose darf nicht ohne Begleiter sein. Ehe sie sich auf den Weg machen, trifft Mose in treuer Fürsorge besondere Anordnungen für die Zeit seiner Abwesenheit, da er mit einem längeren Aufenthalt bei der Gottheit rechnet. Auch dies ist ein Kennzeichen hohen Alters der Sage, da noch die Idee der mündlichen Unterweisung durch Jahve vorausgesetzt wird. Dem Volke wird befohlen, bis zur Rückkehr beider zu warten; für die Zwischenzeit werden Aaron und Hur als Stellvertreter Moses ernannt: Wer eine Streitsache hat, soll sich an sie wenden. Die Führerschaft besteht demnach vor allem in der Entscheidung der Rechtsfälle. Das Amt der Ältesten ist noch unbekannt, doch soll seine Entstehung vielleicht ätiologisch begründet werden: Damals, als Mose auf den Sinai stieg, wurden Aaron und Hur zuerst zu stellvertretenden Richtern bestimmt; was ursprünglich nur vorübergehend gedacht war, wurde später zur ständigen Einrichtung und im Einzelnen weiter ausgebaut. Aaron hat hier noch nicht, wie in der späteren Zeit, eine überragende Bedeutung neben Mose; er darf nicht mit auf die Spitze des Berges und muß seinen Ruhm mit Hur teilen, ähnlich wie in dem Kampf bei Rephidim. Der Name Hurs ist später ganz verschwunden.

Neben diesen beiden Varianten der älteren Schicht stehen ebenfalls zwei Varianten der jüngeren Schicht. Für diese späteren Rezensionen ist derselbe priesterlich-rituelle Geist charakteristisch, der die spätere Entwicklungsstufe des J kennzeichnet. Die dritte Variante des E – die schönste, klassische Form – hat etwa folgenden Inhalt: Der erste Teil[2]

[1]) Zu ihr gehören 24,13–15a. Aber der Text ist hier teilweise überarbeitet: 13 statt ויעל משה lies ויעלו („sie wollten hinaufsteigen"); 14 statt הזקנים lies העם (mit Nöldeke u. A.); 15 statt משה lies משה ויהושע.

[2]) Er umfaßt Ex. 19,2b. 9a („damit sie für immer an dich glauben" ist wohl ein aufgesetztes Licht; man erwartet eher: „damit sie für immer an mich glauben", doch vgl. u. die vierte Variante). 10. 11a. 13b (dessen Text allerdings weder in diesen noch in einen andern überlieferten Zusammenhang

berichtet von einem Besuch Moses bei Jahve. Während sonst Jahve mit Mose allein verkehrt, kündigt die Gottheit diesmal eine Theophanie für das ganze Volk an. Am dritten Tage sollen alle Israeliten ihn schauen und sollen hören, was er zu Mose redet. Zu diesem Zweck sollen sie sich zwei Tage lang „heiligen", d. h. des Weibes enthalten, und ihre Kleider waschen. Wenn am dritten Tage das Widderhorn ertönt, sollen sie sich bereit halten, an den Fuß des Berges zu kommen[1]. Mose kehrt zum Volke zurück und sorgt für die Erfüllung der göttlichen Befehle. Dieser Auftritt, der das kommende Ereignis nur andeutet, erregt die Spannung; die Hörer fragen: Wie mag es dem Volke ergehen, das seinen Gott schauen soll? Sonst gilt als Regel, „wer Gott sieht, muß sterben"; wird Israel die furchtbare Erscheinung Jahves ertragen können? Am dritten Tage, so fährt der zweite Teil[2] fort, ertönt schon beim Morgengrauen das verabredete Signal: Posaunen erschallen, aber es müssen göttliche Posaunen sein, denn ihr Klang ist so seltsam und gewaltig, daß Jedermann erschrickt. Die Israeliten stürzen aus ihren Zelten und sehen, wie über dem Berg eine schwere Wolke hängt, aus der Blitze zucken und Donner dröhnen. In diesem Feuermeer, von tausend Flammen umspielt und lärmenden Posaunen umtost, wohnt Jahve, der majestätische Gott. Seine Gestalt kann freilich Niemand schauen, man erblickt nur die äußere Erscheinung, die entfesselten Elemente der Natur, in die sich Jahve wie in ein Gewand gekleidet hat. Wie wunderbar versteht der Erzähler, grade durch diese Verhüllung die imposante Größe Jahves zu malen! Nur die Phantasie ahnt, wie schrecklich dieser Gott in der Nähe sein muß, der schon aus weiter Ferne Furcht erregt. Von ihrem Führer geleitet, ziehen die Israeliten aus dem Lager, dem Berge zu, dem Gott entgegen. Immer lauter wird der Donnerlärm der Posaunen, immer schauriger die von

hineinpaßt). 14. 15a. Als späterer Zusatz muß 12 gelten, da der Befehl 14 ff. nicht ausgeführt wird und da 13b das Gegenteil besagt. 13a ist tertiäre Erweiterung; denn nach 12 tötet der Berg den Frevler, während nach 13a die Menschen ihn töten sollen.

[1]) So muß 13b in dieser Fassung gelautet haben; denn nach 17 führt Mose das Volk nur bis an den Fuß des Berges. Dort findet nach 19 die Theophanie statt. Daß Israel auf den Berg steigen sollte, davon ist hier nicht die Rede und wahrscheinlich in keiner Rezension je die Rede gewesen. Am plausibelsten ist die Vermutung, daß in 13b ursprünglich Mose und die Ältesten gemeint sind.

[2]) Er umfaßt 16. 17. 19. Die Fortsetzung (20,18 ff.) kann nicht mehr dazu gehören, da 20,18 || 19,16 und da 20,19 im Widerspruch mit 19,19 steht.

Blitzen durchzuckte Wolkenwand. Am Fuße des Berges stellt sich das Volk auf; da hört es, wie Mose den Gott ruft und wie dieser ihm deutlich antwortet. Das ist die grandiose Szenerie, in der Jahve zum ersten Mal die „zehn Gebote“ [1] verkündet hat, die seitdem wie mit Flammenschrift in die Herzen Israels gebrannt sind.

Der erste Teil dieser Sage mit seiner zweitägigen Vorbereitung auf die Offenbarung Jahves ist zwar ganz geschickt, die Aufmerksamkeit der Hörer zu steigern, aber er ist eine jüngere Zutat und könnte ganz gut fehlen, ohne daß man etwas vermissen würde; denn der Nachdruck liegt auf dem zweiten Teile. Überdies stehen beide in einem gewissen Widerspruch zu einander: Das erste Mal steigt Mose auf den Berg und verhandelt persönlich mit Gott, als wäre das etwas Alltägliches, wie Menschen miteinander verkehren. Das zweite Mal dagegen spürt man die Schauer der Gottheit, und es ist durchaus stilgerecht, wenn Mose und die Israeliten am Fuß des Berges bleiben. Hier sind zwei Entwicklungsstufen miteinander verbunden, die sich ihrem innersten Empfinden nach unterscheiden. Der Abstand zwischen Gott und Mensch, den die eine Stufe voraussetzt, scheint für die andere nicht zu existieren, der Anschauung des Märchens entsprechend: Gott wandelt wie ein Mensch auf Erden, und der Mensch wandelt wie ein Gott im Himmel. Dies ist die ältere Vorstellungsreihe, die der Phantasie der Erzähler freien Spielraum ließ. Eine feinfühligere Frömmigkeit nahm später Anstoß daran, da der Gottesbegriff allmählich immer transzendenter wurde und die Beseitigung der kraß-menschlichen Züge aus den alten Sagen verlangte. Man war freilich oft inkonsequent, behielt die überlieferten Fassungen bei oder fügte, wie im vorliegenden Falle, ein Motiv neu ein, das einer überwundenen Stufe angehörte. So darf man behaupten, daß die besprochene Sage verhältnismäßig jungen Ursprungs ist. Dazu stimmt die Formvollendung, die der Stoff hier gefunden hat; denn die späteren Zusätze, die nicht mehr organisch angewachsen sind, lehren bereits das Welken der Erzählung. Die Thora wird hier zwar mündlich von Gott vorgetragen, aber in dem fehlenden Schluß [2] war gewiß berichtet, wie Mose die „zehn Gebote“ auf die Gesetzestafeln zeichnete.

Als vierte Variante der elohistischen Sage findet sich folgende Form [3]: Die Israeliten sehen die schreckliche Erscheinung des Sinai-Gottes

[1]) Ex. 20,1–17.

[2]) Ex. 24,12 kann nicht gut zu dieser Schicht gerechnet werden.

[3]) Zu ihr gehören 20,18–21. Damit reißt der Faden wieder ab. 24,12 kann nicht die Fortsetzung sein; denn wenn Mose „sich dem Dunkel näherte, in

aus ihrem Lager. Da fürchten sie sich und halten sich fern und sagen zu Mose: „Wenn du mit uns redest, so wollen wir gern hören, aber Gott soll nicht mit uns reden, damit wir nicht sterben!" Mose beruhigt sie: „Fürchtet euch nicht, denn nur um euch zu versuchen, ist Gott erschienen, und damit die Furcht vor ihm euch gegenwärtig sei, auf daß ihr nicht sündigt!" Da bleiben die Leute von fern stehen, während sich Mose dem Dunkel nähert, in dem die Gottheit weilt. Die Unterschiede dieser Rezension von der vorigen „Hauptform" fallen in die Augen: Dort gingen die Israeliten an den Fuß des Berges, hier dagegen halten sie sich in der Ferne; dort hörten sie, was Jahve zu Mose redete, hier dagegen weigern sie sich, Gottes Stimme zu vernehmen; dort erschien Jahve, um ihnen seine Worte kundzutun, hier dagegen, um ihnen Furcht einzuflößen und sie fortan vor Sünde zu bewahren. Die vorliegende Variante muß eine Exposition gehabt haben, denn die Israeliten fürchten, Jahve möchte zu ihnen reden. Wie können sie auf diesen Gedanken kommen, da sie zunächst nur über das, was sie sehen, entsetzt sind? Die Worte, in denen sie ihrer Empfindung Ausdruck verleihen, sind überdies sehr merkwürdig[1]; man erwartet: „Wir wollen gern hören, wenn du mit uns sprichst; aber Gott soll mit dir sprechen, damit wir nicht sterben." Noch seltsamer ist die Antwort des Mose für den, der von der vorigen Erzählung ausgeht. Sinnvoll wird die vorliegende Variante erst, sobald man eine völlig andere Exposition voraussetzt, die sich freilich nur durch eine kühne Vermutung rekonstruieren läßt. Vielleicht hatten die Israeliten wieder einmal gemurrt, wie so häufig, und waren den Befehlen des Mose ungehorsam gewesen. Da hatte dieser gedroht: „Wenn ihr mich nicht hören wollt, so sollt ihr Gott hören." Als dann Jahve wirklich auf dem Gipfel des Sinai erscheint, da genügt der schaurige Anblick, die Leute zum Bekenntnis des Gehorsams zu zwingen: „Wir wollen gern auf dich hören, aber Gott soll nicht mit uns reden, damit wir nicht sterben." Darauf beruhigt sie Mose: „Diesmal hat Gott euch nur auf die Probe gestellt, aber wehe euch, wenn ihr noch einmal sündigt!" Auch diese vierte Variante, wo sich die Sage fast schon der erbaulichen Legende nähert, gehört in eine relativ späte Zeit.

Im Priesterkodex[2] verschwindet die Erzählung fast ganz unter

dem Gott war" (20,21), dann bedurfte er keiner Aufforderung mehr, auf den Berg zu steigen.

[1]) Darauf hat Wellhausen: Composition[3] S. 88 aufmerksam gemacht.

[2]) Ex. 19,1. [2?]; 24,15b.16–18a.31,18. In der Kultusgesetzgebung Ex. 25 bis 31 ist 31,17b wohl ein älteres Bruchstück; der starke Anthropomorphismus

der Masse der Kultusgesetze. Die kurze, feierlich stilisierte Theophanie bildet nur die Einleitung dazu: Sechs Tage sieht das Volk eine Wolke über dem Berge hängen, am siebenten Tage erscheint die „Herrlichkeit Gottes" wie verzehrendes Feuer auf dem Gipfel des Sinai. Von Jahve gerufen, geht Mose in die Wolke hinein und empfängt die beiden Gesetzestafeln und das Ritual, das nun ausführlich dargestellt wird. Schon die Verwendung der Sechs-Siebenzahl deutet auf den Höhepunkt, auf die Stiftung des siebenten Tages als Sabbath; dieser Ruhetag soll fortan als ewiges „Bundeszeichen" gelten. Die Idee des Bundeszeichens[1] wird in den älteren Erzählungen zwar nicht deutlich ausgesprochen, ist aber doch implicite vorhanden. Der naiven Ursage genügte das mythologische Bundesmahl als äußeres Sinnbild der gegenseitigen Verpflichtung. Spätere fügten zum Opfermahl und Bundesritus die Errichtung von zwölf Malsteinen, die als „Zeugen" des Vertrages dienen sollten[2]; darin spiegeln sich die Bräuche der vorprophetischen Volksreligion wieder. Da die Masseben von den Propheten bekämpft wurden, so hat sie der PK durch den Sabbath ersetzt. Gewiß ist der Sabbath sehr viel älter[3], aber durch die hervorragende Stellung, die er hier erhalten hat, dokumentiert der Verfasser deutlich seine Zugehörigkeit zum nachexilischen Judentum, dessen Symbol in der Tat der Sabbath war. So lassen sich in diesem kleinen Zuge noch einmal die Entwicklungsstufen der Sinai-Sage verfolgen.

15. **Das goldene Kalb**[4] ist nach dem jetzigen Zusammenhange

(vgl. Gunkel: Genesis[3] S. 115) „Gott erholte sich" widerspricht dem Geist des PK. Überdies kann der Sabbath nicht schon bei der Weltschöpfung eingesetzt sein, wenn er erst am Sinai gestiftet wird; näher läge ein Hinweis auf Ex. 24,16.

[1]) Vgl. o. S. 53.

[2]) Ex. 24,4; vgl. Gen. 31,45; Jos. 24,27 u. a.

[3]) Vgl. u. Teil IV.

[4]) Ex. 32,1–35. Zunächst stehen 1–4a und 4b–6 im Widerspruch. Dort wird das goldene Kalb von Aaron, hier vom Volke gemacht; Aaron baut hier nur den Altar, und selbst die Opfer werden vom Volke dargebracht. Dort handelt es sich um den Gott, der vor Israel einherziehen soll, hier dagegen um den Gott, der Israel aus Ägypten geführt hat. In 2 ist der Relativsatz als Zusatz zu streichen, weil er zum folgenden Verse nicht paßt; in 3 ist זהב wohl als Auffüllung zu entfernen, dann erhält man ein Nomen, auf das sich das Sing.-Suffix in 4 beziehen kann. 4 ist nach I. Reg. 7,15 zu verbessern. – Als späterer, aber relativ alter Zusatz sind 7–14 zu betrachten, weil sie das Folgende unschön vorwegnehmen und 15ff. widersprechen, wie fast allgemein zugestanden wird (vgl. besonders Holzinger: Ex. S. 108). – 15.16 stammen sicher aus dem E. Von ihnen mag man 19.20 nicht gern trennen. Wellhausen:

das Thema einer Episode, die zwischen den Aufenthalt Moses auf dem heiligen Berge und seine Rückkehr eingeschoben ist. Der Jahvist berichtet in seinem ersten Teil[1], was in der Abwesenheit Moses geschieht. Dieser bleibt länger aus, als er selbst und als das Volk erwartet hat. Allmählich werden die Israeliten unruhig und befürchten, daß ihm ein Unglück zugestoßen sei. Sie wenden sich daher an Aaron, den gegebenen Stellvertreter Moses[2], und bitten ihn, einen „Gott" zu machen, der vor ihnen einherziehe, weil ihr bisheriger Führer Mose wahrscheinlich tot sei. Dieser Wunsch ist sehr auffällig; denn in einer solchen Situation bedarf Israel zunächst, wie man meinen sollte, eines Nachfolgers für Mose. Der Sinn dieser Worte kann aber unmöglich[3] sein, daß der „Gott" Nachfolger des Mose werden solle; man muß vielmehr annehmen, daß die Frage selbstverständlich zugunsten Aarons beantwortet wird und bereits entschieden ist. Die Worte des Volkes können nur besagen: Weil Mose, unser bisheriger Führer, die Bitte um einen Gott, der vor uns einherziehe, nicht mehr erfüllen kann, so fordern wir nunmehr dich auf, unserm Wunsch zu willfahren. Mose ist demnach, so setzt die Sage voraus, auf den Berg gestiegen und zu Jahve gegangen, um ihm dieses Verlangen der Israeliten vorzutragen. Er will sich weder in der Thora unterweisen lassen, noch die Gesetzes-

Composition[3] S. 92 hat richtig beobachtet, daß 20 eine andere Fortsetzung erwarten läßt, als sie in 21ff. enthalten ist; er will daher 21–29 für einen späteren Nachtrag erklären, obwohl er selbst Bedenken dagegen erhebt. Wahrscheinlicher ist auch hier die Annahme zweier Quellen; zur einen gehören 15.16.19.20 E, zur anderen 21–24 J. Da nun 23 auf 1 zurückweist, so müssen 1–4a J, dagegen 4b–6 E zugerechnet werden. Nach 25 ist in 22 פרץ für ברץ zu lesen (Ehrlich); dasselbe Wort scheint 17 in ברעה entstellt zu sein (Ehrlich). Da dieselben Wortspiele für dieselbe Quelle charakteristisch sind, so müssen 17.18 aus J stammen, sind aber ein später aufgesetztes Licht; das gilt auch dann, wenn man sie E zuweist. – Über 25–29, die eine besondere Gruppe bilden, vgl. u. – Der Schluß 30–35 muß zu J gehören, jedenfalls zu einem anderen Verfasser als 20; trotz Wellhausen und der Exegeten, die ihm gefolgt sind, schließen sich 35 und 20 aus; denn dort verhängt Jahve, hier Mose die Strafe. Für den Sinn ist die Entfernung von 34 unbedingt notwendig, der den Zusammenhang zerstört und auf einer Stufe mit 7–14 steht. 35 (wo die letzten drei Worte zu streichen sind) ist die unmittelbare Fortsetzung von 33. Die Etikettierung der Quellen ist (mit Ausnahme von 15f.) fraglich, aber für das Verständnis gleichgültig, weil es nur darauf ankommt, die zusammengehörigen Abschnitte wieder zu erkennen.

[1]) D. 1–4a.

[2]) Anders 24,14, wo neben Aaron noch Hur in Betracht kommt.

[3]) Trotz Dillmann-Ryssel[3] S. 372.

tafeln abholen, sondern er will seinem Volke einen Gott verschaffen, der vor ihnen einherziehe. Davon erwarten wir im Folgenden zu hören. Zunächst glauben die Israeliten, wie leicht begreiflich ist, Mose habe bei diesem gefährlichen Unterfangen den Tod gefunden. Sie wollen aber auf ihren Wunsch trotzdem nicht verzichten, da sie vor dem Aufbruch stehen und einen göttlichen Weg-Führer notwendig brauchen. Durch das feindselige Zusammenrotten ist Aaron gezwungen, die Bitte zu erfüllen. Er läßt sich die goldenen Ohrringe geben, die die Männer damals noch trugen[1], gießt sie in eine Form und macht ein Gußkalb daraus. Die Ohrringe nimmt er, weil er zum Gottesbilde des Goldes bedarf und weil er anderes Gold beim Volke nicht erwarten kann[2]. Der Schluß dieser Szene fehlt, läßt sich aber aus dem Folgenden sicher ergänzen: Sobald das Bild fertig ist, wird ein Fest veranstaltet, bei dem es hoch hergeht. Die „Ausgelassenheit" wird mehrfach[3] so stark betont, daß irgend ein, aus dem jetzigen Text nicht mehr zu erklärendes, Wortspiel damit beabsichtigt sein muß. Stierdienst und kultische Unzucht sind auch sonst oft untrennbar mit einander verbunden.

Als die Zügellosigkeit den höchsten Grad erreicht hat, so fährt der zweite Teil fort[4], kehrt der totgeglaubte Mose zurück. Ein jüngerer Erzähler hat diesen spannenden Moment noch etwas hinausgezögert, indem er einen kleinen Zwischenakt[5] einschob; schon dies retardierende, für den straffen Zusammenhang überflüssige Motiv deutet auf späteren Zusatz. Dazu kommt, daß Mose von seinem Diener Josua begleitet ist[6], während er nach den ältesten Erzählungen allein ist. Beide hören schon aus der Ferne das im Lager herrschende Getümmel. Josua denkt zunächst an Kriegslärm, aber Mose urteilt sehr viel richtiger als er; so ist auch hier der Diener nur dazu da, die Klugheit des Meisters zu illustrieren. Auf diesem Höhepunkt der Sage antwortet Mose in rhythmischer Form:

„Das ist kein Schrei des Sieges,
das ist kein Schrei des Todes,
den Schrei der Lust vernehme ich"[7].

---

[1]) Nach V. 3. Die Späteren konnten sich das nicht mehr vorstellen und korrigierten daher in V. 2 die Weiber, Söhne und Töchter hinein.

[2]) So wohl mit Recht Dillmann-Ryssel[3] S. 372. An die den Ägyptern gestohlenen Schmucksachen ist hier natürlich nicht mehr gedacht; immerhin zeigt diese Sage, wie wenig Gold die späteren Erzähler ihren Vorfahren zutrauten. [3]) Vgl. V. 17.22.25 nach den obigen Konjekturen.

[4]) V. 17.18.21–24. [5]) V. 17.18. [6]) Wie 24,13.

[7]) Das einfache קול ענות, das an dritter Stelle natürlich ebenso zu punk-

Dieser Einschub erhöht die Spannung. Mose weiß zwar nicht genau, was im Lager vorgeht, aber er ahnt Unheil; so wird er durch die vorläufige Erkenntnis vorbereitet und durch das Folgende nicht mehr allzusehr überrascht, wenn auch seine schlimmsten Erwartungen übertroffen werden. Eine Zertrümmerung der Gesetzestafeln hat der J wahrscheinlich nicht erzählt; denn sie setzt ein plötzliches Aufwallen des Zornes voraus, was nach diesem Zwischenakt nicht mehr gut möglich ist[1]. Als Mose wider Erwarten vom Berge zurückkehrt, so lautete die älteste Rezension des J, und den Götzendienst des Volkes sieht, wendet er sich zunächst an Aaron, den er für den Urheber der schweren Sünde hält. Aber Aaron wälzt alle Schuld von sich auf das Volk ab, dessen zügellose Ausgelassenheit die letzte Ursache sei. Demütig bittet er um Verzeihung und erzählt den Vorgang. Besonders köstlich ist die Entschuldigung, die den Schluß seiner Worte bildet: „Ich warf das Gold ins Feuer, und da kam dieses Kalb heraus." So kann Aaron wirklich nichts dafür; teils hat das Volk, teils hat das Feuer die Schuld, und im übrigen machte sich alles von selbst. Diese kindliche Naivität, die ihre schönste Parallele in Adams Rechtfertigung vor Gott findet, ist das untrügliche Kennzeichen hohen Alters und primitiver Erzählungskunst, wie sie eines J würdig ist[2]. Was Mose daraufhin tat, ist nicht überliefert; es muß aber jedenfalls ein Bericht über die Vernichtung des goldenen Kalbes zugunsten der Parallel-Rezension unterdrückt worden sein, vielleicht auch eine Notiz über eine Züchtigung des Aaron.

Von einer Bestrafung des Volkes durch Mose war sicher nicht die Rede, wie der dritte Teil lehrt[3]. Denn am andern Tage macht sich Mose auf, wiederum zu Jahve zu gehen und für die Israeliten Fürbitte einzulegen. Und nun folgt eine grandiose Szene, die den Höhe-

---

tieren ist wie in den beiden vorhergehenden, genügt allein nicht. Es muß ein starker Ausdruck (parallel zu פרץ 17.22.25) ausgefallen sein, wenn er nicht absichtlich gestrichen worden ist; vielleicht זנונים „Hurerei".

[1]) Auch aus diesem Grunde kann man V. 17.18 (trotz 24,13) nicht mit 19.20 verbinden und zum E rechnen. Warum soll nicht auch im J von Josua die Rede gewesen sein, zumal in einer jüngeren Schicht?

[2]) Es scheint mir völlig unmöglich, V. 21–24 mit Holzinger: Ex. S. 108 für „eine sekundäre Entlastung Aarons" zu halten. Aaron ist auch nach V. 1ff. entlastet, da sich das Volk „wider ihn zusammenrottete" und ihn zwang.

[3]) V. 30–33.35. Eerdmans: Studien III S. 74 hat V. 34 mit Recht für Glosse erklärt und den Sinn dieser Verse zuerst richtig gedeutet.

punkt der Sage bildet und zu den gewaltigsten Partieen der Mose-Erzählungen überhaupt gehört. Mose weiß, daß Israel für die Anfertigung des „goldenen Gottes" den Tod verwirkt hat, aber er will das Volk trotzdem nicht fahren lassen und ist zu dem größten Opfer bereit. Hochherzig schlägt er sein eigenes Leben in die Schanze für das Leben des irrenden Volkes: „Nun aber, vergib ihnen ihre Schuld! Wenn nicht, so lösche auch mich aus dem Buche[1], das du geschrieben hast!" Indessen, sein kühnes Eintreten für Israel scheitert an der starren Strenge des heiligen Gottes, der seine Fürbitte schroff zurückweist: „Nur den, der gegen mich gesündigt hat, tilge ich aus meinem Buche." Über die ergreifende Liebe des Mose triumphiert die erhabene Idee der Gerechtigkeit Gottes, nach der jede Schuld ihre Sühne finden muß. Erst einem späteren Erzähler[2] blieb es vorbehalten, die Liebe als die größte Tugend auch der Gottheit zu feiern; damit hat er freilich die herbe Größe der alten Sage zerstört. Die Strafe, die Jahve nach der alten Fassung über das Volk verhängt, wird nicht genauer geschildert. Von dem Ersatz, der den Israeliten für das goldene Kalb zuteil wird, ist in der vorliegenden Erzählung nicht mehr die Rede[3].

Der Elohist steht an epischer Kunst hinter dem J nicht zurück. Im ersten Teil[4], dessen Anfangsworte fehlen, war die Anfertigung des „goldenen" Kalbes durch die Israeliten berichtet. Das Bild wird hier ausdrücklich als der „Gott Israels" bezeichnet und gilt hier ebenfalls als eine Darstellung des Wegegottes; er hat „Israel aus Ägypten geführt" und, so darf man stillschweigend ergänzen, er wird es vom Berge Sinai aus weiter bis nach Palästina geleiten. Als Aaron das vom Volke gemachte Bild sieht, baut er einen Altar „vor ihm"; es ist demnach nicht so klein wie die in Palästina bisher gefundenen Stier-Amulette[5], sondern wohl in natürlicher Größe gedacht und wird, wie die Massebe, hinter dem Altar aufgestellt. Denn der Altar als der

---

[1]) Das „Buch des Lebens" ist ursprünglich ein Zauberbuch: „Eintragung eines Namens in das Buch gibt der Person Leben und das Löschen daraus den Tod" Gunkel: Ausgewählte Psalmen[3] S. 272. Vgl. ferner KAT[3] S. 401 f. 405 f.; Ludovicus Ruhl: De mortuorum iudicio. Gießen 1903. S. 101 ff.

[2]) V. 7–14.

[3]) Nur in V. 34 findet sich eine kurze Andeutung: „Siehe mein Engel soll vor dir herziehen"; aber dieser Vers gehört nicht zur alten Schicht.

[4]) V. 4b–6.

[5]) Vgl. die Abb. 138 ff. bei Greßmann TB. II.

Tisch der Gottheit steht naturgemäß immer vor dem göttlichen Symbol. Zugleich läßt Aaron ein „Fest für Jahve" ausrufen; er betrachtet den Jungstier[1] noch ganz unbefangen als ein Bild Jahves. Am anderen Morgen werden vom Volk die üblichen Opfer dargebracht, an die sich die gemeinsame Mahlzeit schließt. Den Schluß bilden, wie beim Stierkult, fast regelmäßig die obszönen Tänze.

Im zweiten Teil[2] erfährt man, daß Mose unterdessen abwesend war, um die beiden Steintafeln von Jahve zu holen. Sie werden nicht ohne Absicht grade hier ausführlich beschrieben; der Erzähler will seine Hörer aufmerksam machen, einen wie unermeßlichen Wert diese von Gotteshand mit Gottesschrift versehenen Tafeln besitzen. Als nun Mose in die Nähe des Lagers kommt und am Fuß des Berges das sündige Treiben des Volkes schaut, da übermannt ihn ein leidenschaftlicher Zorn, dessen Größe durch die Handlung veranschaulicht wird. Ohne zu überlegen, zerschmettert er in sinnloser Raserei die beiden unersetzlich wertvollen Geschenke der Gottheit, die seitdem für immer verloren sind. Wie schrecklich wird er in seinem Grimm gegen Israel wüten? Er packt das Kalb, wirft es in das brennende Feuer, streut die Asche ins Wasser[3] und gibt diesen „Schwedentrank" den Israeliten[4]. Um dies zu verstehen, muß zunächst angenommen werden, daß das goldene Kalb einen hölzernen Kern hatte, wie es gewöhnlich bei den goldenen Götzen der Fall war[5]; die fehlende Einleitung des E hat vielleicht Genaueres darüber enthalten. Ferner ist die furchtbare Strafe als ein Gottesurteil aufzufassen: Wer unschuldig trinkt, bleibt bewahrt, während die Schuldigen den Tod erleiden; sie werden gestraft, womit sie gesündigt

---

[1]) Es ist nicht sicher, aber doch sehr wahrscheinlich, daß die Bezeichnung des Bildes als „Kalb" ein verächtlicher, von Hosea geprägter Ausdruck ist. Nach allen Nachrichten und Abbildungen, die wir sonst besitzen, kann es sich aber nur um einen Stier oder Jungstier als Darstellung des Gottes handeln.

[2]) V. 15.16.19.20.

[3]) Die Worte: „Er zerrieb es zu feinem Pulver" sind eine sinnlose Glosse, wenn es sich um ein goldenes Kalb handelt, da verbranntes Gold nicht zermalmt werden kann. Will man jene Worte nicht streichen, so muß man annehmen, daß das Kalb ganz oder zum Teil aus Holz war. Zu עפר ist „seine Asche" als selbstverständliches Objekt zu ergänzen, wie es auch der Syrer getan hat. Dtn. 9,21 kennt den Vers schon; von dem Bach, der dort als vom Sinai herabströmend vorausgesetzt wird, weiß unsere Sage noch nichts.

[4]) Dtn. 9,21 weiß davon nichts; das goldene Kalb wird „zermalmt" und dann vom Bache fortgeschwemmt.

[5]) Vgl. Hos. 8,6.

haben. Eine ähnliche Anschauung tritt uns bei dem sogenannten „Eifer-opfer" entgegen[1].

Vergleicht man die beiden Sagen mit einander, so weichen sie nur in kleinen Nebenzügen ab: Nach dem J ist das Götzenbild ganz aus Gold, nach dem E hat es nur einen goldenen Überzug. Die phantastische Übertreibung, als könne man aus winzigen Ohrringen ein ganzes Kalb herstellen, entspricht dem Wesen der Sage mehr als die nüchterne Voraussetzung des E, die sich näher an die Wirklichkeit hält. Ferner kennen beide eine Sühne für die Schuld der Israeliten. Aber während der J eine Plage der Gottheit über das Volk verhängen läßt, wird die Strafe nach dem E von Mose selbst vollzogen; da es sich indessen um ein Gottesurteil handelt, so ist es im letzten Grunde doch Jahve, der die Entscheidung fällt. Nach dem J scheint sich Aaron in besonderem Maße schuldig gemacht zu haben[2]; der E dagegen sucht ihn zu entlasten, indem er die Anfertigung des goldenen Kalbes und die Darbringung der Opfer dem Volke zuschreibt. Das ist wohl sicher jüngere Korrektur; der PK, dessen Liebling Aaron ist, verschweigt dem entsprechend die ganze Geschichte. Die wichtigste Differenz ist die Zerschmetterung der Gesetzestafeln, die nur im E berichtet wird; immerhin ist auch dieser Zug für die Erzählung nicht konstitutiv, da er ohne Schaden für den Zusammenhang fehlen kann.

Im einzelnen wie im ganzen betrachtet, gehört die vorliegende Sage mit ihrem gewaltigen Pathos und ihren äußerst wirksamen Kontrasten zu den Perlen des Mose-Kranzes. Ein Meer von Leidenschaft durchflutet den Helden, der in unermeßlichem Zorn die Gottes-Tafeln vernichtet, oder im Hochgefühl der Liebe sein Leben für das sündige Israel in die Wagschale wirft. Die erhabene Idee der Gerechtigkeit beseelt den Jahve, der kein Erbarmen kennt und kein Opfer will, der aber die Schuld straft, wo er sie findet, auch im eigenen Volke. Während Mose bei Jahve weilt, um sich von der Gottheit selbst authentische Belehrung über die wahre Religion zu holen, hat das ungeduldige Volk auf eigene Faust gehandelt und sich willkürlich nach Menschenart für eine neue Religionsform entschieden. Daß diese falsch sein muß, versteht sich von selbst und wird außerdem „schwarz auf weiß" bewiesen durch die Gesetzestafeln, die Mose mitbringt und die den ewigen Willen der

[1]) Vgl. Num. 5,23 ff.

[2]) Dtn. 9,20 weiß noch von einer besonderen Fürsprache Moses für Aaron, setzt also ebenfalls eine besondere Schuld voraus.

Gottheit kunden. In demselben Augenblick, wo das lüsterne Treiben der Israeliten den Höhepunkt erreicht hat, kehrt der totgeglaubte Mose zurück; welch ein Kontrast zwischen diesem Volk und dem Meister, der in der Einsamkeit des Hochgebirges allein mit seinem Gott vierzig Tage und Nächte, ohne zu essen und zu trinken, emsig gearbeitet hat, nicht um seiner selbst, sondern um Israels willen!

So bedarf es für den Erzähler weder der Worte noch der Gründe, wo Tatsachen reden: Die wahre, von Jahve persönlich geoffenbarte und auf den Gesetzestafeln schriftlich bezeugte Religion weiß nichts von einer Darstellung der Gottheit im Bilde des Stieres. Das goldene Kalb, von Menschenwahn geschaffen, hat darum mit Jahve nichts zu tun und ist als Götzenverehrung zu verwerfen. Von den geistigen Waffen, mit denen der Stierdienst später durch die Propheten bekämpft werden mußte, ist in der vorliegenden Sage noch nichts zu spüren; sie stellte einfach die wahre Religion der falschen gegenüber und nimmt die Anerkennung dieses Unterschiedes als selbstverständlich hin[1]. Sie muß deshalb *ihrem Kern nach älter sein als die Prophetie*. Die „Geschichtsreflexionen" der Propheten und besonders des Hosea, der die Polemik gegen den goldenen Gott von Samarien energisch vertrat, haben nur dann einen Sinn, wenn sie sich für ihre Anschauungen auf damals schon umlaufende Sagen berufen konnten; an den Beispielen der Vergangenheit wollten sie ihre eigenen Ideen illustrieren. Sie fühlten sich als Glieder in einer großen Kette, und das ist nur dann zu verstehen, wenn schon vor ihnen einzelne Kreise gegen den Baal- und Stierkultus protestiert haben. Als Israel aus der Wüste ins Kulturland kam und dort eine neue Form der Gottesverehrung kennen lernte, da konnte die Umwandlung der Jahve- in die Baal-Religion oder ihre gegenseitige Verschmelzung naturgemäß nicht ohne jede Opposition vor sich gehen; und wenn wir keine Nachrichten darüber hätten, so müßten wir sie postulieren. Aber die vorliegende Erzählung und die Sage von Baal Peor, auf die Hosea bereits anspielt[2], sind der beste Beweis dafür, daß der Kampf gegen den Stierkultus bis in die ältesten Zeiten der Einwanderung nach Palästina zurückreicht, obwohl die akute Krisis erst mit den Propheten beginnt.

In der gegenwärtigen Fassung hängt die Sage des goldenen Kalbes mit dem Vorhergehenden wie mit dem Folgenden aufs engste zusammen und gehört demnach in die Zeit der *Sagensammlung*. Denn es mußte erzählt werden, wie Mose zu einem bestimmten Zweck den Berg

[1]) Wie ganz anders redet Ps. 106,19.20! [2]) Hos. 9,10.

bestieg; die Tatsache des Götzendienstes soll eben durch seine Abwesenheit erklärt werden. Wäre er zugegen gewesen, so wäre eine solche Sünde niemals geschehen. Die innere Logik der Sage fordert aber auch eine Fortsetzung; mit der Strafe für die Sünde kann die Erzählung nicht zu Ende sein, obwohl ein äußerer Abschluß gegeben ist. Denn der Wunsch des Volkes nach einem Gott, der vor ihnen einherziehe, muß irgendwie erfüllt werden. Auf der anderen Seite darf man vermuten, daß die Sage trotz der Maschen, durch die sie jetzt eng mit ihrer Umgebung verknüpft ist, einst selbständig war, da sie ein in sich abgerundetes Thema enthält. Sie muß jedenfalls, das geht aus diesen Erwägungen mit Sicherheit hervor, schon eine längere Geschichte erlebt haben, ehe sie die gegenwärtige Form erlangte. Sieht man etwas schärfer zu, so entdeckt man eine Reihe von Brüchen, aus denen man noch einige Phasen der Entwicklung erschließen kann.

Die Aufgabe, die Mose zu lösen hatte, und die Aaron dann, als Mose an ihr gescheitert zu sein schien, auf seine Art zu lösen versuchte, war: dem Volke Israel einen Wege-Gott zu verschaffen. Das Thema mag sonderbar klingen, wird aber deutlich formuliert und kehrt in der folgenden Sage wieder. Dort wird auch das Verlangen des Volkes erfüllt, indem es den Gott der Lade erhält, der fortan mit seinem Symbol den Israeliten voranzieht. Die Lade ist in der Tat das Sinnbild eines Wege-Gottes, weil es ein Wander-Heiligtum ist. Hingegen paßt das goldene Kalb nicht in diesen Zusammenhang, da es solche Funktionen wie die Lade niemals verrichtet hat noch verrichten kann. Nach der einstimmigen Überlieferung aller Religionen im vorderen Orient ist der Stier das Attribut des Gewittergottes, der die Vegetation verursacht[1]. Der Stier, für den das Brüllen und Schnauben ebenso charakteristisch ist wie für den Gewittergott[2], ist daher das Merkmal der Bauernreligion geworden. So sind Bauernreligion, Stierdienst und Baal-Kultus für die Kanaaniter untrennbar verbunden. Von hier aus ergibt sich mit zwingender Notwendigkeit, daß die Hebräer den Stierdienst erst kennen lernen konnten, als sie aus der Steppe von Kades in das Kulturland Palästina gelangten; die früheste Berührung mit der Bauernwirtschaft konnte auf dem Boden des Ostjordanlandes stattfinden[3], wo uns Stier-

[1]) Der Regen im Orient, von dem alle Fruchtbarkeit abhängt, ist Gewitterregen; daraus erklärt sich der enge Zusammenhang von Gewitter und Vegetation, der für den Nordländer nicht ohne weiteres verständlich ist.

[2]) Vgl. Ungnad-Greßmann: Das Gilgamesch-Epos S. 130 ff.

[3]) Es ist ebenso falsch, wenn man die Hebräer in Kades für Bauern hält,

kultus bezeugt ist. Dort ist überhaupt erst die Möglichkeit gegeben, Jahve unter der Form eines goldenen Kalbes zu verehren. Am Sinai dagegen kommt dieser Götzendienst zu früh. Folglich kann er dorthin nur auf Grund späterer Erfahrungen und falscher Geschichtsbetrachtung verlegt worden sein.

Die Erzählung selbst hat nun einige deutliche Spuren davon bewahrt, daß sie ursprünglich nicht am Sinai spielt. Denn erstens werden, sogar an zwei Stellen, Feinde vorausgesetzt: Als Josua den Lärm des Volkes hört, denkt er an Kriegsgeschrei[1]; auf diese Idee konnte er schwerlich verfallen, wenn keine Feinde in der Nähe waren. Ein ander Mal[2] heißt es ausdrücklich, Aaron habe dem Volk die Ausgelassenheit erlaubt „zur Schadenfreude für ihre Feinde". Das paßt nicht in die Situation, da es am Sinai keine Angreifer gab[3]. Zweitens geht aus einer Redewendung in V. 12 hervor, daß sich die Israeliten „in den Bergen" befinden; auch dies stimmt nicht zu dem Schauplatz am Sinai, der immer nur als ein einzelner Berg bezeichnet wird[4]. Drittens ist an das mehrfach[5] wiederholte Wort für „Ausgelassenheit" zu erinnern, mit dem ein Wortspiel beabsichtigt zu sein scheint, das aber vom Sinai oder Horeb aus nicht zu erklären ist.

Entscheidender als diese Stellen, die man für verderbt halten könnte, ist die Geschichtsbetrachtung Hoseas[6]:

Wie Trauben in der Wüste fand ich Israel,
wie eine frühreife Erstlingsfeige sah ich eure Väter.
Die aber gingen zum Baal Peor und weihten sich der Schande,
da wurden sie zum Abscheu wie ihr Buhle.

Nichts ist schöner, als wenn man in der Wüste Trauben findet oder gar Frühfeigen, die als besonderer Leckerbissen gelten. So lieb war Israel dem Jahve; aber das Volk lohnte diese Liebe mit Undank. Es wurde dem Jahve untreu und warf sich dem Baal Peor in die Arme. Hier und anderswo kennt Hosea eine Zeit ungetrübter Jugendliebe, die Jahve und Israel in der Wüste umschloß. Als das Volk jedoch „auf die fette Weide"[7] des Kulturlandes kam, vergaß es seinen Bräutigam und ver-

wie wenn man das Ostjordanland für Steppe erklärt. Edom, Moab und Ammon sind trotz der Nachbarschaft der Wüste fruchtbare Getreideländer.

[1]) V. 17. [2]) V. 25.

[3]) Ehrlich: Randglossen I S. 396 hat dies richtig beobachtet, versucht die Schwierigkeit aber auf einem unmöglichen Wege zu lösen.

[4]) Auch dies hat Ehrlich richtig erkannt, will aber den Text verbessern.

[5]) V. 17. 22. 25; vgl. o. [6]) Hos. 9,10.

[7]) Vgl. besonders Hos. 13,5 ff.

lobte sich dem Baal. Danach kann kein Zweifel sein, daß Hosea von der Verehrung des goldenen Kalbes am Sinai oder in Kades noch nichts weiß. Für ihn bezeichnet, das geht aus dem Zusammenhange deutlich hervor, der Abfall zum Baal Peor notwendig den ersten Götzendienst des Volkes.

Man darf daher die Frage aufwerfen, ob der Erzähler der vorliegenden Sage von Überlieferungen angeregt worden ist, die ursprünglich an den Baal Peor gebunden waren. Diese Frage ist wahrscheinlich zu bejahen, weil die oben nachgewiesenen Einzelheiten, die an den Sinai nicht passen, zu einer solchen Situation wohl stimmen. Denn die Sage vom Baal Peor, deren Schauplatz Sittim oder allgemeiner Moab ist, spielt tatsächlich in Feindesland[1]; wenn Israel sich dort versündigte, geschah es „zur Schadenfreude der Feinde." Die Hauptkultstätte des Baal Peor muß auf dem Berge Peor[2] gelegen haben; da seine Verehrung vielleicht weiter verbreitet war, kann der Abfall der Israeliten zu diesem Gott auch am Fuße des Berges oder in der Nähe stattgefunden haben. Der Peor gehört mit Pisga und Nebo zu den „Bergen von Ha-Abarim"[3]; so erklärt sich der Hinweis auf „die Berge" von hier aus sehr einfach. Endlich ist auch das Wortspiel als eine volksetymologische Deutung des Baal Peor als des Gottes der „Ausgelassenheit" zu betrachten[4]. Alle Schwierigkeiten lösen sich, sobald man annimmt, daß die Sage des goldenen Kalbes ursprünglich mit dem Baal Peor zusammenhängt und daß ihr Schauplatz erst später nach dem Berg Sinai verlegt worden ist. Dies kann erst in der Zeit nach Hosea geschehen sein. Vielleicht ist auch damals erst das goldene Götzenbild hinzugefügt worden; denn es wird weder in der Sage des Baal Peor erwähnt noch von Hosea vorausgesetzt. Die Polemik des Propheten, der auch die verächtliche Bezeichnung des „Kalbes" geprägt zu haben scheint, mag den Anstoß zur Weiterbildung der Sage gegeben haben. Um so stärker ist nun zu betonen, daß der spätere Erzähler nicht ganz aus der Phantasie geschöpft hat; denn die Geschichte vom Baal Peor war zu seiner wie zu Hoseas Zeit bereits bekannt. Ihr Hauptinhalt war die „Ausgelassenheit", d. h. die kultische Unzucht zu Ehren des Baal, oder die Buhlerei mit den Moabiterinnen „zur Schadenfreude

[1]) Num. 25,1—5; vgl. u. § 28. Der Name Sittim gehört wohl nur der späteren Redaktion an.

[2]) Vgl. Num. 23,28. [3]) Vgl. Num. 33,47 f. הרי העברים.

[4]) פְּעֹר : פָּרַע; der Gleichklang der Laute ist größer, als es sonst bei volksetymologischen Deutungen der Fall zu sein pflegt.

der Feinde". Von einer Abwesenheit des Mose war noch nicht die Rede; sie wurde erst durch die Sinai-Sage gefordert, da sonst ein solcher Abfall in der Nähe Jahves am Fuß seines heiligen Berges schlechterdings unverständlich gewesen wäre. Die in Moab verhängten Strafen weichen in analoger Weise von einander ab wie die Sühne für den Götzendienst des goldenen Kalbes; diese Differenz ist also völlig belanglos.

Beide Sagen enthalten eine Ablehnung der Baalreligion nicht nur in Einzelheiten, sondern in ihrem vollen Umfange und stimmen ihrem innersten Wesen nach überein. Interessant ist nur, wie sich im Laufe der Zeit die Anschauung über das gewandelt hat, was als das hervorstechendste Merkmal der Baalreligion zu betrachten sei. Die ältere Sage des Baal Peor nimmt den Hauptanstoß an der religiösen Prostitution, die noch von Elia in erster Linie bekämpft wurde. Erst durch Hosea trat die Polemik gegen das Stierbild in den Mittelpunkt, obwohl es gewiß schon früher mit dem Baalkultus überhaupt verpönt war. Die Nüanzierung wurde eine andere, und nur insofern darf man von einem Einfluß der Prophetie auf die vorliegende Erzählung sprechen. Aber daß Jahve und Baal verschiedene Götter seien, hat man zu allen Zeiten empfunden, wenn auch nur in einzelnen Kreisen. Unser Erzähler setzt voraus, daß die Verehrer des goldenen Götzen den Unterschied nicht kennen; für sie ist der Stier nicht Baal, sondern Jahve[1], und nicht sein heiliges Tier, sondern der Gott selbst.

Man darf nun die Frage aufwerfen, wie die Erzähler dazu kamen, die ursprünglich vom Baal Peor berichteten Ereignisse nach dem Sinai zu übertragen. Gewiß hat das Motiv der Kontrastwirkung eine Rolle gespielt: Dem wahren Symbol der Lade stellte man das falsche Symbol des Stieres gegenüber. Aber es bedarf noch eines tieferen Grundes, um zu erklären, warum man nach einer solchen Kontrastwirkung suchte. Wahrscheinlich war eine alte Überlieferung vorhanden, wonach sich am Sinai zwei Religionen feindlich gegenüberstanden. Die späteren Erzähler dachten bei diesem Gegensatz, den zeitgenössischen Verhältnissen entsprechend, an den Kampf der Jahve-Religion gegen die Baal-Religion. Aber der Gegner Jahves kann hier nicht der Baal, sondern nur der El gewesen sein[2]; da man jedoch von der althebräischen El-Religion später nichts mehr wußte, ersetzte man sie durch die Baal-Religion und trug

[1]) Anders urteilt später der Psalmist Ps. 106,20.
[2]) Vgl. u. Teil IV.

diese anachronistisch an den Sinai zurück. Die Rivalität zwischen Mose und Aaron, die auch sonst bekannt war, ließ sich dabei ausgezeichnet verwerten.

Wer den Stier als das falsche Symbol der Lade als dem richtigen Symbol gegenüberstellen wollte, mußte natürlich erzählen, daß Mose mit der Lade oder mit dem Gott der Lade vom Berge herabsteigt; die Gesetzestafeln passen nicht in diesen Zusammenhang. Sie sind aber auch in der überlieferten Fassung ein Fremdkörper, obwohl sie äußerst geschickt eingefügt worden sind. Denn Mose ist auf den Berg gestiegen, um Israel einen Wege-Gott zu verschaffen, und man sieht nicht ein, wie er dann mit den Gesetzestafeln zurückkehren kann; das wären Steine statt des Brotes gewesen. Demnach liegt hier eine ursprünglich ebenfalls selbständige Überlieferung vor, die erst später mit der Sage des goldenen Kalbes verknüpft wurde. Die Zerschmetterung der Tafeln ist eine ätiologische Sage, die den Verlust des Steinarchivs erklären will. Da man diese Tafeln nicht besaß, so begründete man dies damit, daß Mose selbst sie im Zorn zerbrochen habe. Als selbständige Sage muß sie aus alter Zeit stammen; wie sie einst lautete, ehe sie mit dem goldenen Kalbe kombiniert war, läßt sich nicht mehr erschließen. Man könnte nur raten, daß Israel wie gewöhnlich durch Murren den Mose reizte. Wenn der Verlust der Tafeln schon am Sinai erfolgt sein soll, so geht daraus hervor, daß sie niemals existiert haben. So bestätigt sich hier, was schon aus anderen Gründen erschlossen worden ist[1]: Das Motiv der Gesetzestafeln entstammt völlig der Phantasie der Erzähler, die sich durch spätere Sitten anregen ließen, ähnliche Tafel-Gesetze schon für die mosaische Zeit zu erdichten. —

Nach einer dritten Fassung[2] wird die Strafe für den Götzendienst weder von Jahve noch von Mose, sondern von den Leviten vollzogen. Dieser Abschnitt, der eine ätiologische Sage über die Einsetzung der Leviten zu Priestern enthält, steht ganz für sich allein und fügt dem

[1]) Vgl. o. S. 118.

[2]) V. 25–29. Diese Verse sind nicht einheitlich, da 29 || 27 f. Beide Male wird den Leviten befohlen, die Ihrigen zu töten. In 29 ist das ו vor לתת zu streichen (Procksch) und zu übersetzen: „Denn jeder soll sich heute um den Preis seines Sohnes und seines Bruders Segen erwerben." Dann ist auch das vorhergehende מַלְאוּ als Imperativ zu punktieren. Da die von Ehrlich empfohlene Umstellung nichts bessert, so müssen zwei Quellen angenommen werden. Ob man 25–28 (wegen des Wortspiels) auf J und 29 auf E verteilen darf, mag fraglich sein.

Thema vom goldenen Kalb eine neue Pointe hinzu. Da sie schlecht erzählt oder redigiert worden ist, so wird sie durchweg mißverstanden. Als Mose ins Lager kommt, ruft er: „Wer zu Jahve gehört, trete zu mir!" Darauf schart sich eine kleine Zahl treuer Jahve-Verehrer aus dem Stamm Levi um ihn[1], denen er im Namen der Gottheit befiehlt, ihr Schwert zu gürten, durch das Lager zu ziehen und alle Schuldigen[2] zu töten. Sie tun so und morden auf Geheiß des Mose dreitausend Mann aus dem ganzen Volk, darunter auch ihre eigenen Brüder, Freunde und Verwandten. In Anerkennung für diese Tat werden sie zu „Leviten", d. h. zu Priestern, ernannt. Dies wird in einer zweiten Rezension[3] zu etwas deutlicherem Ausdruck gebracht: Weil sie um den Preis ihres Sohnes und Bruders den göttlichen Segen verdient haben, so wird ihnen der Segen des Priestertums zu teil; oder wie es mit einem auch sonst geläufigen Terminus technicus heißt: Weil sie sich selbst „die Hand für Jahve gefüllt" haben, darum soll nun fortan ihre Hand (mit Opfergaben) gefüllt sein.

Die vorliegende Sage[4], die ästhetisch betrachtet nicht sehr hoch steht, ist sachlich von besonderem Interesse. Sie macht zunächst einen scharfen Unterschied zwischen Aaron und den Leviten. Aaron hat dem Volke die Zügel schießen lassen und den Götzendienst geduldet, sogar „zur Schadenfreude für die Feinde"; er gehört zu den abtrünnigen Israeliten und sollte mit ihnen bestraft werden. Die Leviten dagegen halten zu Mose und bewähren sich als die eifrigsten Anhänger Jahves.

---

[1]) Im Text steht: „Darauf scharten sich alle Leviten um ihn." Dieser Ausdruck ist irreführend, weil er das Folgende vorwegnimmt; denn der Sinn ist, daß die Getreuen erst wegen ihrer Tat zu „Leviten" oder Priestern eingesetzt werden. „Alle" Leviten (d. h. alle Angehörigen des Stammes Levi) können sich gar nicht um ihn scharen, da ja Einzelne („die Brüder, Freunde und Verwandten") getötet werden. Grade diese Erzählung ist voll von Antezipationen.

[2]) Auch hier hat der Erzähler den Schluß-Effekt vorweggenommen, wenn er Mose von vornherein befehlen läßt, die Brüder, Freunde und Verwandten zu töten.

[3]) V. 29. Zum dritten Mal in dieser Erzählung wird durch den Befehl des Mose vorweggenommen, was besser erst nach Vollendung der Tat berichtet würde. Zu dem Ausdruck „jemandem die Hand füllen" = ihn zum Priester machen vgl. Jdc. 17,5.12; I Reg. 13,33; I Chron. 29,5; II Chron. 29,31 und Weinel in ZATW XVIII. 1898. S. 60 ff.

[4]) Daß diese Erzählung eine Sage ist, kann trotz Dillmann-Ryssel[3] S. 379 keinen Augenblick zweifelhaft sein, sobald man ihren ätiologischen Charakter erkannt hat. Alle Erzählungen, die eine Einrichtung durch eine Geschichte erklären wollen, sind nachträglich erfunden und darum als Sagen zu werten.

Sie haben demnach keine Gemeinschaft mit Aaron und sind im Gegenteil als Ersatz für ihn gedacht: Das Priestertum wird dem Aaron genommen und auf die Leviten übertragen. Nicht Aaron, sondern Mose ist der Schöpfer der levitischen Priesterschaft und darum kann auch nicht jener, sondern nur dieser ihr „Ahnherr" sein. Der Gegensatz zwischen Mose und Aaron muß auf alte Überlieferungen zurückgehen; er kommt nur noch einmal in Num. 12 zu deutlichem Ausdruck. Die spätere Tradition will davon nichts mehr wissen; sie hat Mose und Aaron zu Brüdern gemacht, bezeichnet auch Aaron als Leviten[1] und berichtet seine Ernennung zum Priester durch Mose[2]. Man darf daher vermuten, daß die späteren Überarbeiter der Texte die vorliegende Sage zugunsten der jüngeren Auffassung verstümmelt und die Bestrafung Aarons, die man nach dem Zusammenhang erwarten muß, beseitigt haben. Eine dunkle Kunde, daß die Leviten erst nach dem Tode Aarons eingesetzt wurden, hat sich vielleicht noch Dtn. 10,6ff. erhalten[3].

Unsere Erzählung geht ferner davon aus, daß die Leviten keine „Brüder, Verwandten und Freunde" besitzen, daß sie vom geschlechterrechtlichen Familienverband losgelöst sind, und die Sage antwortet zugleich auf die Frage, wie das geschehen sei. Einst gab es einen Stamm Levi, genau so wie die anderen Stämme der Israeliten. Aber als damals am Fuß des Sinai der Abfall von Jahve stattfand, haben die Getreuen in ihrem Eifer für Jahve erbarmungslos alle Angehörigen niedergemetzelt, sodaß nur eine kleine Zahl übrig blieb[4]. Diese Wenigen wurden zu Priestern gemacht; so erklärt sich ihre Loslösung von jedem Geschlechtsverband. In der Genesis findet sich eine Parallele zu dem Untergang des Stammes Levi. Der Segen Jakobs[5] stellt Levi und Simeon als

[1]) Ex. 4,14 in einer sekundären Schicht. [2]) Lev. 8–9 im PK.

[3]) Der Zusammenhang ist nicht so klar, wie Ed. Meyer: Israeliten S. 79 Anm. 2 behauptet. V. 8f. scheint an 5 anzuschließen, sodaß die Erwählung der Leviten durch Jahve am Sinai erfolgt, genau so wie es Ex. 32 vorausgesetzt wird. Dazwischen steht nun in 6f. die abrupte Notiz von dem Tode Aarons zu Mosera. Ihre Einfügung in den Kontext erklärt sich allerdings wohl nur so, wie Ed. Meyer vermutet: Die Leviten sind erst nach dem Tode Aarons zu Priestern geworden. Aber es müssen hier zwei Traditionen miteinander verschmolzen sein: Nach der einen starb Aaron am Sinai, nach der andern in Mosera.

[4]) Das Augenmerk des Erzählers ist ganz auf die Leviten gerichtet. Er bedenkt nicht, daß es auch unter den anderen Stämmen Getreue Jahves gab.

[5]) Gen. 49,5ff.

gewalttätigen Sinnes dar: Weil sie im Zorn Männer getötet und im Mutwillen Stiere verstümmelt haben, darum sollen sie zersprengt werden in Israel. Auch hier wird dem Levi wie in der Exodus-Sage grausame Wildheit zugeschrieben; aber das eine Mal handelt es sich um eine schandbare Tat, die verflucht, das andere Mal, wenigstens teilweise, um eine fromme Tat, die gesegnet wird. Die getöteten Leviten haben freilich auch gesündigt, aber ihre Sünde ist nicht sittlicher, sondern religiöser Art. Von levitischen Priestern weiß die Genesis nichts[1]. Die profane Sage, auf die der Segen Jakobs anspielt, ist sehr viel urwüchsiger als die des Exodus, die sich fast schon der Legende nähert.

Ob diese Untergangs-Sagen einen historischen Kern haben, läßt sich bezweifeln; da die Nachrichten so weit auseinandergehen, ist eine zuverlässige Tradition schwerlich vorhanden gewesen. Die Existenz eines weltlichen Stammes Levi beruht vielleicht nur auf der Phantasie der Erzähler, die eine priesterliche Kaste der Leviten kannten und sich die Entstehung dieses Standes nur nach Analogie der alles beherrschenden Stammesgeschichte vorzustellen vermochten[2]. Aus der vorliegenden Sage läßt sich jedenfalls mit einiger Sicherheit entnehmen, daß Mose kein Levit im Sinne der Stammeszugehörigkeit war. Daß die Leviten Mitglieder seines eigenen Stammes gewesen seien, wird nicht gesagt. Da sie als die eifrigsten Jahveverehrer verherrlicht werden, so sollte man eine Äußerung der Freude bei Mose erwarten, falls sie wirklich zu seinen Stammesbrüdern gerechnet werden dürften. Wenn Mose später als „Levit" bezeichnet wurde[3], so geschah das nur, weil die levitischen

[1]) Ob man ein Recht hat, den Fluch Jakobs mit der Dina-Sage in Gen. 34 zu verbinden, mag hier dahingestellt bleiben; vgl. Gunkel: Genesis[3] S. 371; Ed. Meyer: Israeliten S. 409ff.

[2]) Dagegen spricht nur Gen. 49,5ff. und Gen. 34; aber in diesen beiden Fällen ist wohl auf Levi erst übertragen, was ursprünglich nur von Simeon galt. Entscheidend sind, wie mir scheint, die ältesten Nachrichten, die wir über die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan Jdc. 1,1ff. besitzen; sie wissen zwar von einem gemeinsamen Zuge Simeons mit Juda, kennen aber keinen Stamm Levi.

[3]) Ex. 2,1 in einer sekundären Schicht, die für alte Tradition nichts beweisen kann. Auch aus Dtn. 33,8 läßt sich nicht entnehmen, daß der Stamm Levi der Stamm des Mose war (gegen Ed. Meyer: Israeliten S. 54.133). Damit wankt eine der Hauptstützen, auf die Ed. Meyer seine Rekonstruktion der mosaischen Zeit gebaut hat. Zu welchem Stamm Mose wirklich gehörte läßt sich aus Mangel an Quellen schlechterdings nicht entscheiden. Über die Herkunft der Leviten vgl. u. Teil IV.

Prieſter ihn als ihren fiktiven Ahnherrn betrachteten[1]; das durften ſie mit um ſo größerem Rechte tun, als er ſie nach dieſer Sage in ihr Prieſteramt eingeführt hatte.

Obwohl die vorliegende Erzählung von einem Stamme Levi weiß, iſt doch die Zugehörigkeit zu ihm für das Prieſtertum nicht entſcheidend. Denn irgend welche prieſterlichen Verrichtungen wurden bis dahin nicht in ihm geübt. Aber auch davon iſt nicht die Rede, daß die Getreuen Jahves ihr Amt an ihre Nachkommen vererben ſollen; ſie erwerben es nur für ihre Perſon kraft eigener Initiative. Demnach muß damals noch, wie in der Königszeit[2], die freie Berufswahl geherrſcht haben. Wen der Eifer für Jahve beſeelt, der erwählt ſich das Prieſtertum oder wird wie Samuel von den Eltern dazu beſtimmt. Die ausſchließliche Begeiſterung für Jahve, die den Leviten treibt, wird in dieſer Sage an einem Beiſpiel veranſchaulicht; ſie iſt mehr wert als die Pflege der Familien-Beziehungen. Die Bande der Religion ſind ſtärker als die Bande des Blutes. Darum konnte auch Moſe als Prieſter fungieren; in dieſem, aber nur in dieſem Sinne war auch er ein „Levit".

Man kann fragen, ob die Situation urſprünglich genau dieſelbe war wie bei der Verehrung des goldenen Kalbes, mit der die vorliegende Sage gegenwärtig aufs engſte verbunden iſt. Ein kleiner Unterſchied iſt inſofern vorhanden, als im Vorhergehenden der Götzendienſt als Jahvedienſt gilt; hier dagegen heißt es: „Wer zu Jahve gehört, trete zu mir." Dort handelt es ſich alſo um ein anderes Symbol, hier aber um einen anderen Gott. Da jedoch beides im letzten Grunde identiſch iſt, ſo iſt der Schluß auf eine andere Situation nicht zwingend, zumal verſchiedene Verfaſſer vorausgeſetzt werden müſſen. Nun iſt aber bereits bemerkt worden, daß der Hinweis auf die Schadenfreude der Feinde, der ſich grade in dieſem Abſchnitt findet, zum Sinai-Schauplatz nicht paßt. Die Frage muß daher geprüft werden, ob nicht auch dieſe Sage urſprünglich anderswo lokaliſiert war und erſt ſpäter an den Sinai verlegt worden iſt. Eine ſichere Entſcheidung iſt unmöglich, doch läßt ſich das Gebiet der Hypotheſe nicht vermeiden.

Auf die vorliegende Sage wird vielleicht ſchon im Segen des Moſe[3] angeſpielt:

---

[1]) Jdc. 18,30 LXX; vgl. auch das Prieſtergeſchlecht „Muſi" Ex. 6,19; Num. 3,20.

[2]) Vgl. Ed. Meyer: Israeliten S. 52.

[3]) Dtn. 33,8. Gewöhnlich verbeſſert man nach LXX הֵן לִלְוִי, aber das iſt ſachlich und rhythmiſch nicht ſehr wahrſcheinlich. Ich leſe נַתַּתָּ לִלְוִי. Im übrigen

Du gabst dem Levi deine Thummim
und deine Urim deinem Günstling,
den du versuchtest in Massa
und bekämpftest an den Wassern von Meriba,
der von seinem Vater sagte: „Ich kenne ihn nicht",
der seine Brüder nicht ansah
und von seinen Kindern nichts wissen wollte.

Hier ist jedenfalls von der Einsetzung der Leviten zu Priestern die Rede; ihre Inthronisation geschah in Kades (in Massa und Meriba) und erfolgte durch die Verleihung von Urim und Thummim, die Jahve selbst ihnen übergab, wie es scheint, als Lohn dafür, daß sie eine Versuchung glücklich bestanden. Der Schauplatz ist hier, wenigstens in den ersten Versen, zweifellos ein anderer als in der Exodus-Sage. Auf der anderen Seite beziehen sich die letzten Verse sicher[1] auf dasselbe Ereignis, das die Prosa-Erzählung am Sinai lokalisiert. Nun könnte man vermuten, daß der Dichter auf verschiedene Sagen anspielt. Nimmt man aber einen einheitlichen Hintergrund an und modifiziert die Geschichte vom goldenen Kalbe etwas, den Verhältnissen in Kades entsprechend, dann könnte die vorausgesetzte Erzählung vielleicht gelautet haben: Einst murrten die Israeliten wider Jahve. Über die Treulosigkeit des Volkes ergrimmt, forderte Jahve die Israeliten auf, alle Abtrünnigen zu töten. Diese „Versuchung"[2] bestanden nur Wenige aus dem Stamme Levi, die auf sein Geheiß kämpfend durchs Lager zogen und sogar ihre eigenen Brüder, Väter und Söhne ermordeten. Zum Lohn für ihren Gehorsam wurden sie zu Priestern gemacht und erhielten von der Gottheit als Rangzeichen die Urim und die Thummim, die Orakellose.

Beachtenswert ist ferner, daß die Sage vom Baal Peor auch zu der Einsetzung der levitischen Priester eine deutliche Parallele enthält[3]. Als ein Israelit eine Midianiterin ins Lager bringt und mit ihr zu Ehren des Gottes buhlt, werden beide von Pinehas, dem Sohne Aarons, mit dem Speer durchbohrt. Durch diese fromme Tat macht Pinehas nicht nur der über Israel verhängten Plage ein Ende, sondern

---

ist חסדיך zu lesen und ולאמו (mit Anderen) zu streichen, weil es den Vers überfüllt und zum Verbalsuffix nicht gut paßt.

[1]) Ed. Meyer: Israeliten S. 52 scheint dies abzulehnen, wenigstens erwägt er diese Möglichkeit nicht. Seine Rekonstruktion der Sage S. 56 ist sehr beachtenswert und verdient vielleicht den Vorzug; vgl. § 16.

[2]) Die „Versuchung" ist eine Probe auf den Gehorsam.

[3]) Num. 25,6 ff.

erwirbt auch das Priestertum für sich und seine Nachkommen. Diese Erzählung stammt aus dem PK und ist zweifellos jungen Ursprungs; doch ist es sehr wohl möglich, daß die am Schluß verstümmelten Rezensionen des J und E einen parallelen Abschnitt enthielten, der von den Leviten handelt und später zugunsten des PK beseitigt wurde[1].

Ob von der Einsetzung der Leviten in Baal Peor oder in Mosera[2] je die Rede war, muß fraglich bleiben; dagegen ist sie sicher in Kades und am Sinai lokalisiert gewesen. Dazu gesellt sich noch die Anschauung des PK, wonach die Leviten beim Auszug aus Ägypten dem Jahve als Ersatz für die menschliche Erstgeburt geheiligt wurden[3]. Hier wird weder ein Ort genannt noch eine Geschichte erzählt; es handelt sich vielmehr um eine blasse Theorie, die auf zwei Schlüssen beruht. Sie geht von dem lebenslänglichen Dienst aus, zu dem die Leviten als Priester verpflichtet sind. Da nun lebenslängliche Sklaverei am Heiligtum als Ersatz für Opfertod gilt[4], so folgert man daraus, daß die Leviten ursprünglich dem Tode geweiht waren; diesem Tode waren sie verfallen, weil sie als Ersatzopfer für die menschliche Erstgeburt dem Jahve dargebracht wurden, als Israel aus Ägypten zog.

In Ex. 33 ist das Motiv von der Einsetzung der Leviten zu Priestern niemals eine selbständige Sage gewesen, sondern nur als sekundäre Zutat zu dem vorhergehenden Götzendienst zu betrachten. Trotzdem paßt es ausgezeichnet in den Zusammenhang, soweit er erschlossen werden kann. Das goldene Kalb, das ebenfalls nicht zur

[1]) Weder die Ausführung des Befehls von V. 4 noch die von V. 5 wird berichtet. Bei der Fassung des PK ist auffällig, daß die Tat eines Einzelnen genügt, um den Zorn Jahves umzustimmen, zumal vorher 24000 Mann durch die Plage umgekommen sein sollen. Die Tat ist überdies keineswegs besonders heroisch, da der von Pinehas getötete Israelit nicht mit ihm verwandt ist. Die Erzählung des PK ist nur dann verständlich, wenn sie nach einem andern Muster gemacht ist. Man könnte Ex. 32,25ff. für das Urbild halten, könnte aber auch Abhängigkeit von der Vorlage des J und E vermuten. Diese ließe sich nach Ex. 32,25ff. und Dtn. 9,8f. etwa so rekonstruieren: Infolge des Götzendienstes wird eine schwere Plage über das Volk verhängt. Jahve verlangt die Bestrafung der Schuldigen durch die Obersten oder Richter der einzelnen Stämme. Diese weigern sich, den Befehl zu vollziehen. Da erheben sich Einzelne aus dem Stamme Levi im Eifer für Jahve und töten sogar ihre eigenen Väter und Söhne (vielleicht auch die ungehorsamen Obersten). Dadurch wird der Plage Einhalt getan, und die Getreuen Jahves werden zu Priestern ernannt.

[2]) Vgl. o. S. 213 Anm. 3. [3]) Num. 3,11ff. [4]) Jos. 9,27.

ältesten Schicht der Sagentraditionen gehört, war von dem Erzähler als Kontrast dem wahren Symbol der Lade Jahves gegenübergestellt, die Mose damals dem Volke verschafft haben muß. Wird ein neues Heiligtum eingeführt, so wird dadurch ein älteres verdrängt; damit ist zugleich eine Verschiebung der Priesterschaft gegeben. Die Priester des alten Symbols danken ab oder müssen zurücktreten zugunsten der des neuen Gottes. Aaron, der Repräsentant der alten Religion, wird durch die Leviten ersetzt, die Diener der Lade Jahves[1]. Eine Erinnerung an diesen ursprünglichen Zusammenhang hat noch Dtn. 10,8 bewahrt.

16. **Das Antlitz Jahves.**[2] Unter diesem Titel darf man wohl eine Reihe von Erzählungen und Bruchstücken zusammenfassen, die an

---

[1]) Vgl. u. Teil IV.

[2]) Ex. 23,20–33; 33,1–6. 12–23; 34,5b–9; Num. 10,29–36. Über Ex. 23,20 ff. und Num. 10,29 ff. vgl. u. Die Bezeichnung der Varianten mit J und E ist hier, wie gleich zu Anfang betont sei, völlig willkürlich; dennoch ist sie aus praktischen Gründen beibehalten worden, besonders des bequemeren Zitierens wegen. – In 33,1–6 lassen sich deutlich zwei Parallelen erkennen: 1–4 J; 5–6 E. Der J ist nicht einheitlich, da 2 den Zusammenhang unterbricht und 3 unmittelbar an 1a schließt. Es bleiben demnach als ursprünglicher Text für J 1a.3.4, dem der E genau entspricht. Die beiden letzten Worte in 6 מהר חרב gehören nicht zum Vorhergehenden, wie Procksch richtig erkannt hat; sie sind Überreste eines Satzes oder eines größeren Zusammenhanges, der nicht überliefert ist und nur teilweise erschlossen werden kann. – Einen weiteren Komplex bilden 33,12–17. Mit 17 ist formell wie inhaltlich ein Abschluß erreicht; denn Jahve verspricht, die Bitte Moses zu erfüllen. Aber auch diese Verse sind nicht einheitlich: 12 ‖ 15; 13 ‖ 16; 14 ‖ 17a. Es ist schwerlich richtig, 14 als Frage zu übersetzen; die Form des Satzes spricht ebenso sehr dagegen wie der Inhalt, der im Munde Jahves äußerst befremdlich wäre. Dann ist auch mit 14 ein Schluß gegeben, hinter dem wahrscheinlich noch 17b stand, weil diese Worte auf 12 zurückweisen. Demnach gehören zusammen 12–14.17b J und 15–17a E. Der Text ist mehrfach entstellt: In 13 ist את־דרכך vielleicht verderbt und למען—בעיניך sinnlos (trotz Ehrlich); in 14 ist hinter ילכו ein לְפָנֶיךָ ausgefallen, das in 19 an falscher Stelle eingetragen worden ist; statt והנחתי punktiere וְהִנַּחְתִּי (vgl. Ehrlich); 15 hinter הלכים fehlt ein עמנו wie in 16. – Mit 33,18 beginnt ein neues, wenngleich verwandtes Thema, das in 18–23 und 34,5b (von ויקרא an) – 9 verhandelt wird. Aus diesem Stück scheiden 33,20. 22.23 E als besondere Gruppe aus. Den Rest rechne ich zum J 33,18.19.21; 34,5b. 6a (bis על־פניו).8.9 (teilweise). Für den Text von 33,19 ist 34,5 f. von ausschlaggebender Bedeutung; danach kann kein Zweifel sein, daß in 33,19 וְקָרָאתָ zu lesen und לפניך (vgl. o. zu V. 14) zu streichen ist. An על־פניו 34,6 schließt 8 unmittelbar an. Genaueres darüber und über 34,29–35 vgl. u.

verschiedenen Stellen überliefert sind, aber sachlich aufs engste zusammengehören, weil sie dasselbe oder ein verwandtes Thema behandeln. Die erste Variante ist doppelt überliefert. Nach der Rezension des Jahvisten[1] fordert Jahve den Mose auf, das Volk, das er aus Ägypten geholt habe, nach Kanaan zu bringen. Die vorausgesetzte Situation ist deutlich die des Aufbruchs: Die Israeliten haben, wie es scheint, längere Zeit[2] am Sinai geweilt; nun sollen sie auf Befehl der Gottheit weiterziehen. Wenn es nach ihrem Willen gegangen wäre, so wären sie am heiligen Berge und in der Nähe ihres Gottes geblieben. Der Erzähler kennt also drei Stationen: Ägypten, Sinai und Palästina; für den Aufenthalt in Kades ist hier schwerlich Raum vorhanden. Der Aufbruch erscheint als Strafe; denn Jahve fügt hinzu, daß er selbst nicht mit den Israeliten hinaufziehen wolle. Demnach muß im Vorhergehenden von der Hoffnung die Rede gewesen sein, er werde mitkommen und persönlich die Hebräer führen. Diese Einleitung ist verloren gegangen. Seine Ablehnung, das Volk zu begleiten, begründet Jahve ganz allgemein mit der Halsstarrigkeit der Israeliten; auch diese sollte bei einem guten Erzähler an einem Beispiel illustriert sein. Ein Führer und gar ein göttlicher Führer wie Jahve muß Gehorsam verlangen; wo er ihn nicht findet, muß er jeden Widerstand brechen. So fürchtet Jahve, unterwegs zur Vernichtung des ganzen Volkes gezwungen zu sein. Darum verzichtet er nicht aus eigenem Interesse, sondern aus Wohlwollen für Israel. Aber dem Volke dünkt dies Wort grausam; es ist gern bereit, die göttliche Gegenwart zu ertragen, auch wenn sie Gefahr bringt. Die Israeliten sind so betrübt, daß sie zum Zeichen der Trauer keinen Schmuck anlegen, als der nächste Festtag gekommen ist.

Die Erzählung ist zwar gegenwärtig in den Zusammenhang der Wanderungen Israels eingereiht und nimmt in der Einleitung darauf Bezug, aber sie ist einst selbständig gewesen. Denn sie weiß nichts von der Wolken- und Feuersäule, in der Jahve von Ägypten aus seinem Volk als Führer vorangezogen ist; wenigstens wird mit keinem Worte angedeutet, daß die Gottheit fortan etwas verweigert, was sie bisher gewährt hat. Auch die unmittelbar vorhergehende Sage des goldenen Kalbes wird nicht vorausgesetzt. Denn erstens ist schlechterdings unbegreiflich, wie das Volk nach einer solchen Tat auf die persönliche Be-

[1]) 33,1a. 3. 4.

[2]) Man kann das allerdings nicht sicher behaupten, sondern nur wegen des ausdrücklichen Befehls zum Aufbruch vermuten.

gleitung Jahves hoffen konnte. Da es überdies wegen seines Götzendienstes hart gezüchtigt worden war, so sollte es zweitens froh sein, wenn es die Anwesenheit einer so strengen Gottheit entbehren mußte. Drittens aber fragt man, woher die Israeliten noch Schmuckgegenstände haben sollten, nachdem diese bereits beim Guß des goldenen Kalbes eingeschmolzen waren. Die Halsstarrigkeit, auf die der Text anspielt, kann demnach nur ganz allgemein aufgefaßt oder muß von dem Murren verstanden werden, das bei verschiedenen Gelegenheiten erwähnt wird und vielleicht auch in der jetzt fehlenden Einleitung der vorliegenden Sage erzählt wurde. In Wirklichkeit ist das Volk gar nicht so steifnackig, wie es von Jahve hingestellt wird und wie es nach dem Götzendienst erscheinen könnte. Denn es will trotz der drohenden Gefahren auf die persönliche Führerschaft Jahves nicht verzichten. Die Israeliten brechen nicht sofort auf, sondern bleiben zunächst noch eine Zeitlang am Sinai. Sie sind voller Trauer und machen die Festtage zu Fasttagen in der Hoffnung, ihren Wunsch dennoch erfüllt zu sehen. Jahves Antwort auf ihre Bitte ist zwar hart, aber doch nicht so schroff ablehnend, daß bei erneutem Drängen eine Gewährung ausgeschlossen wäre.

Die Sage verlangt gebieterisch eine Fortsetzung. Denn der Hörer muß über den Ausgang unterrichtet werden, ob die Israeliten ohne Jahve fortziehen oder nicht. Gleich der Einleitung ist auch die Fortsetzung verloren gegangen, aber sie läßt sich ihren Grundzügen nach mit Sicherheit wiederherstellen. Als Jahve die aufrichtige Trauer des Volkes sieht, deren Größe sich in der Entäußerung allen Schmuckes am Feiertage zeigt, da glaubt er an die Bereitwilligkeit zum Gehorsam. Er nimmt sein Wort zurück, das ihn „reut", will es noch einmal mit den Israeliten versuchen und sie persönlich nach Kanaan führen. So verwandelt er ihre Trübsal in helle Freude, und gemeinsam brechen sie vom Sinai auf, der Gott an der Spitze seines Volkes.

Daß diese Rekonstruktion richtig ist, lehrt auch die Parallele des Elohisten[1]. Sie stimmt mit dem J bis auf einen Punkt völlig überein. Denn hier legen die Israeliten nicht freiwillig aus Trauer ihren Schmuck ab, sondern weil es von Jahve so befohlen wird mit der Begründung: „So will ich sehen, was ich für euch tun kann". Damit ist von vornherein deutlich zum Ausdruck gebracht, daß die Weigerung Jahves nicht endgültig ist, und daß die Bitte des Volkes erfüllt werden soll. Diese Erzählung ist freilich viel plumper als die des J, die auf zartere Weise

[1]) 33,5–6.

und dennoch ebenso sicher denselben Schluß erwarten läßt. Auch die Entfernung des Geschmeides auf göttliches Geheiß, die beim E wohl als Zeichen der Buße gefordert wird, ist hier nicht so fein motiviert wie da, wo man das Gepränge aus freiem Antrieb vermeidet; ja sie ist im letzten Grunde unverständlich, da man nicht recht begreift, warum sich die Israeliten in dieser Situation kurz vor dem Aufbruch geschmückt haben sollen. Allerdings fehlt auch hier die Einleitung, die eine Erklärung dafür enthalten haben könnte. Ebenso ist die Fortsetzung gestrichen, bis auf zwei belanglose Worte, die vielleicht den Schluß bildeten und nur aus Versehen dem Eifer der Zensoren entrannen[1]. Im übrigen sind beide Rezensionen von gleichem Aufbau: sie zerfallen in zwei Teile, von denen der erste, uns überlieferte, als Auftakt gelten muß; er hat keine selbständige Bedeutung, sondern ist nur dazu da, die Spannung für den Hauptteil zu erhöhen.

Der Schmuck, den beide Sagen in verschiedener Weise erwähnen, muß in der Fortsetzung notwendig eine Rolle gespielt haben. Nach der Erzählung vom goldenen Kalbe sind unter dem Schmuck die goldenen Ohrringe zu verstehen, die damals noch während der Wüstenzeit auch von den israelitischen Männern getragen wurden[2]. Die Sage ist wohl zugleich ätiologisch und will erklären, warum diese Sitte später in Kanaan nicht mehr geübt wurde: Weil man alles Geschmeide am Fuß des Sinai abgelegt hatte. Aus der Analogie des Gußkalbes und aus dem Bericht des PK[3] darf man ferner mit großer Wahrscheinlichkeit entnehmen, daß das Gold für die Errichtung der Lade Jahves verwertet wurde[4]. Dies würde ausgezeichnet in den Zusammenhang passen, weil die persönliche Gegenwart Jahves an die Lade gebunden ist. So ist der Wunsch der Israeliten erfüllt worden: Jahve zog mit seinem Volke vom Sinai nach Kanaan und führte es persönlich durch die Wüste; als sein Symbol wurde die Lade dem Heere vorangetragen. Die ältesten Erzähler dachten noch nicht daran, was man aus der jetzigen Reihenfolge der Sagen erschließen kann: Die Lade ist der von Jahve selbst gewollte Ersatz für das willkürlich geschaffene goldene Kalb. Die Kontrastwirkung, die der Sammler auf diese Weise erzielt hat, würde noch größer werden, wenn ein goldener Kerub hergestellt worden wäre. Der Kerub ist insofern die Hauptsache an der Lade, als ihr Gott „der Keruben-Throner"

[1]) Vgl. 33,6: „vom Horeb."

[2]) Vgl. o. S. 201. [3]) Ex. 35,22 ff.

[4]) Absolut sicher ist auf jeden Fall, daß die Lade Jahves in diesen Zusammenhang gehört.

heißt[1]. Volle Sicherheit läßt sich nicht erreichen, weil die Sagen des JE zugunsten des PK unterdrückt worden sind.

Die zweite Variante ist ebenfalls in zwei Fassungen erhalten. Nach dem Jahvisten[2] wendet sich Mose an Jahve mit den Worten: „Du hast mir zwar befohlen, dieses Volk fortzuführen, hast mich aber nicht wissen lassen, wen du mit mir senden willst." Hier wird demnach ein erster Teil vorausgesetzt, der verloren gegangen ist[3]. In ihm stand wohl nicht nur die Aufforderung, den Sinai zu verlassen, sondern wahrscheinlich war auch eine kurze Begründung hinzugefügt, die von der Halsstarrigkeit des Volkes redete. Überliefert ist nur der zweite Teil, der eine neue Szene voraussetzt, obwohl die Situation nicht genauer geschildert wird[4]. Mose legt hier Fürbitte für sein Volk ein, indem er sich vor allem auf sein persönliches Freundschaftsverhältnis zu Jahve beruft; nur am Schluß deutet er flüchtig auf die Beziehung hin, die Israel als das Volk Jahves mit der Gottheit verbindet. Da zögert Jahve nicht länger, den Wunsch Moses zu erfüllen, ja ihm mehr zu gewähren, als er erbeten hat. Mose hat nur gefragt, wen Jahve zur Begleitung „senden" werde, und dachte wohl an seinen Engel[5], aber Jahve verspricht nun, sein „Antlitz" werde mitkommen; das heißt, er werde Israel „in eigener Person" geleiten[6]. Ausdrücklich setzt er

[1]) Vgl. I Sam. 4,4; II 6,2. Wenn man überhaupt die Existenz einer Lade für die mosaische Zeit zugesteht, dann muß notwendig auch ein Kerub (oder zwei) angenommen werden, da er für den Thronsitz wesentlich ist.

[2]) Ex. 33,12–14.17b.

[3]) Die im Vorhergehenden besprochene „erste Variante" ist ein erster Teil, dem der zweite fehlt; da hier nun ein zweiter Teil vorliegt, dem der erste fehlt, so liegt es natürlich nahe, beide „Varianten" für Teile ein und derselben Sage zu erklären. Aber leider ist dies unmöglich. Erstens verträgt sich die Formulierung in 12 schlecht mit 3; wenn Jahve ausdrücklich abgelehnt hat, mitzuziehen, kann Mose schwerlich sagen: „Du hast mich nicht wissen lassen, wen du mit mir senden willst." Zweitens könnte Jahve dann nicht in 14 auf die einfache Bitte des Mose seine frühere Weigerung zurücknehmen. Drittens erwartet man einen Hinweis auf die Buße des Volkes, vor allem aber auf die Verwendung des Schmuckes.

[4]) Aber die Worte des Mose lehren das deutlich, denn 12 kann nicht die unmittelbare Fortsetzung eines Gespräches sein. Demnach ist es auch unmöglich, 12 etwa direkt mit 1 zu verbinden.

[5]) Ein menschlicher Begleiter (Holzinger) ist nach den Parallelen ausgeschlossen.

[6]) Das Wort „Antlitz" als Bezeichnung eines Engels aufzufassen (Baentsch), nötigt nichts, am allerwenigsten V. 14, wo „ich" im parallelen Ausdruck steht: „Mein Antlitz soll gehen und ich werde leiten."

hinzu: „Denn du haſt Gnade gefunden in meinen Augen, und ich kenne dich mit Namen[1].“ So hat Israel es nur dem Moſe als dem bevorzugten Liebling der Gottheit zu danken, wenn Jahve perſönlich das Volk führt.

Die engverwandte Rezenſion des Elohiſten[2] iſt ebenfalls nur in ihrem zweiten Teil überliefert. Im Unterſchied vom J bittet Moſe von vornherein, Jahve möge in eigener Perſon mitziehen. Er appelliert hier wie beim J an die Gnade Gottes, aber anders als dort erfleht er ſie in erſter Linie nicht für ſich, ſondern für das Volk: Israel ſolle dadurch vor allen Völkern der Welt ausgezeichnet werden. Da Israels Ruhm auch Jahves Ruhm iſt, ſo wird das Verlangen des Moſe von Jahve erfüllt. Der J iſt nur ein klein wenig anders getönt als der E, aber im letzten Grunde ſind beide identiſch. Von einer Handlung iſt in beiden nichts zu ſpüren; Moſe braucht nur zu reden, und die Sache iſt ohne Schwierigkeit erledigt. Die Zerlegung in zwei Szenen iſt völlig überflüſſig und nur als Nachwirkung einer älteren Faſſung zu verſtehen, die noch von einer wirklichen „Geſchichte“ wußte. Daher muß auch die erſte Variante älter ſein als die zweite, da jene noch ein Geſchehen (das Ablegen des Schmuckes) kennt. Im übrigen aber ſind alle vier Rezenſionen einander ſehr ähnlich. Jede zerfällt in zwei Teile: Das erſte Mal will Jahve ſein Volk im Stich laſſen und es allein den Gefahren der Wanderung ausliefern; das zweite Mal iſt Jahve bereit, Israel zu begleiten und es perſönlich zu führen. Dementſprechend wechſelt jedesmal die Stimmung: Zuerſt herrſcht naturgemäß Trauer und Buße, dann aber Jubel und Stolz. Kein Volk der Welt, ſo freut ſich das Herz des Israeliten, hat je einen ſo prächtigen Gott beſeſſen noch

[1]) V. 12b iſt als Vorwegnahme von 17b vielleicht zu ſtreichen, zumal 13 allein genügen würde. Allerdings paßt 13 grade in dieſen Zuſammenhang ſchlecht hinein. Man überſetzt gewöhnlich: „Tue mir deinen Plan kund, damit ich dich erkenne.“ Aber es heißt nicht „damit ich ihn erkenne“, ſondern „dich“, und darum muß דרך hier ſo viel ſein wie „Eigenart“, „Charakter“. Nach 12 will Moſe wiſſen, wen Gott ihm als Begleiter ſenden will, nach 13 möchte Moſe das geiſtige Weſen Jahves erforſchen; beides reimt ſich nicht miteinander. Überdies ſteht 13 in kraſſem Widerſpruch mit der ſinnlichen Denkweiſe der alten Volksſage, die in 14 zum Ausdruck kommt. Richtiger iſt es daher wohl, 13 aus dieſem Zuſammenhang herauszunehmen und als eine junge, vertiefte Auffaſſung der folgenden „dritten Variante“ zu betrachten; Sicherheit iſt freilich bei einem ſo ſchlecht überlieferten Text nicht zu erreichen. Auch die Redewendung „ich kenne dich mit Namen“ iſt erſt bei Deuterojeſaja bezeugt und wahrſcheinlich dem babyloniſchen Hofſtil entlehnt; vgl. Greßmann: Eſchatologie S. 305. [2]) Ex. 33,15–17a.

so gewaltige Wunder erlebt wie wir! Die Religionsgeschichte lehrt freilich, daß der Anspruch Israels auf eine Ausnahmestellung unter den Völkern in dieser Hinsicht nicht berechtigt ist, da im vorderen Orient mancherlei Parallelen nachweisbar sind[1], aber einzigartig ist wohl die Verbindung von leidenschaftlicher Begeisterung für Jahve und demütiger Bescheidenheit: Das halsstarrige Israel, so bekennt es selbst, hat diese Liebe nicht verdient, es war lauter Gnade!

Die dritte Variante ist wiederum zweifach überliefert. Nach dem Jahvisten[2] bat Mose einst den Jahve, ihm seine „Herrlichkeit" zu zeigen. An die Offenbarung der „ethischen Herrlichkeit Jahves", wie die modernen Ausleger vermuten[3], hat der Verfasser gewiß nicht gedacht. Selbst ein jüngerer Erzähler (der E) hat noch die sinnliche Erscheinung der Gottheit im Auge, wenn er meint, daß Mose den Jahve nicht von vorn, sondern von hinten sah. Erst ein ganz später Bearbeiter nach dem Exil hat vielleicht[4] die Sage geistig vertieft und das konkrete Schauen auf die abstrakte Erkenntnis der göttlichen Eigenschaften umgedeutet, aber den alten Erzählern lagen solche blassen Spekulationen vollkommen fern. Mose will Jahve vielmehr in seiner wahren körperlichen Gestalt sehen, eine ungeheure Bitte auch in den Augen des antiken Menschen[5]. Bisher, so wird vorausgesetzt, hat sich Jahve ihm nur in einer Verhüllung gezeigt, von der Wolke wie mit einem Mantel bekleidet. Jetzt aber erklärt sich Jahve bereit, in „all seiner Schönheit" an Mose „vorüberzuziehen". So soll der Wunsch des Mose erfüllt werden; er soll den Leib der Gottheit schauen, wie er wirklich ist, voll strahlender Schönheit wie der Leib der Engel, die bisweilen auf Erden erscheinen[6]. Aber nur auf einen kurzen Augenblick soll das

[1]) Vgl. u. S. 233. [2]) Ex. 33,18.19.21; 34,5b.6a.8.9.

[3]) Vgl. Baentsch S. 279; Dillmann Ryssel[3] S. 385 u. a. Man hat daher auch diese Sage, die ihrem Kern nach zu den ältesten Bestandteilen der Moseerzählungen gehört, durchweg für jungen Ursprungs ausgegeben.

[4]) Vgl. o. S. 223 Anm. 1 zu V. 13.

[5]) Als Semele den Zeus bittet, er möge in seiner wahren Gestalt erscheinen, und als Zeus sich dann in Donner und Blitz zeigt, stirbt Semele vor Schreck oder vom Blitz getroffen; vgl. Roscher; Mythol. Lex. u. „Semele" Sp. 671. Lehrreich ist die ägyptische Parallele Herodot II 42. Auch im Indischen findet sich ein ähnliches Motiv; vgl. Lorinser: Die Bhagavad Gîtâ übersetzt und erläutert. Breslau 1869. XI, 15ff.: Der Held Arjuna will den Gott Krishna in seiner wahren Gestalt sehen und erhält zu diesem Zweck ein göttliches Auge.

[6]) Gen. 19,5; Tob. 5,4ff. Vgl. Gunkel: Genesis[3] S. 208. Wenn Jahve alle seine Schönheit an Mose vorüberziehen lassen will, dann schaut Mose ihn natürlich auch von vorn; V. 20.22 passen daher in diese Erzählung nicht

Geheimnis der Gottheit entschleiert werden; Jahve will nicht neben Mose stehen bleiben, sondern nur flüchtig an ihm vorübereilen, der Pracht des Kometen gleich, die gar schnell wieder verschwindet. Merkwürdigerweise fügt Jahve hinzu, das solle geschehen, wenn Mose[1] den Namen „Jahve" ausrufe. Warum soll Mose dies tun? Er hat ja seine Bitte vorgetragen und Erhörung gefunden, wozu bedarf es noch weiterer Zeremonien? Und warum heißt es nicht: Wenn du „meinen" Namen ausrufst[2]? Kennt Mose den Namen der Gottheit noch nicht? Noch sonderbarer ist die Fortsetzung des Jahvewortes: „Ich kann ja gnädig sein, wem ich will, und kann mich erbarmen, wessen ich will." Das haben die späteren Leser wohl meist so verstanden, wie es durch die parallelen Varianten nahegelegt wird: „Denn du hast Gnade gefunden in meinen Augen." Dieser Gedanke soll gewiß auch zum Ausdruck gebracht werden, aber damit ist die Fassung des Satzes in keiner Weise erklärt[3]. Hier liegen zweifellos Fremdkörper vor, die von der gegenwärtigen Rezension der Sage aus unbegreiflich sind und darum wahrscheinlich einer älteren Stufe angehören. Jahve fährt dann fort[4]: „Siehe, da ist Platz neben mir, tritt auf den Felsen!" Man wird annehmen dürfen, daß Jahve, von der Wolke verhüllt, auf der Spitze des Berges weilt oder auf einem besonderen Vorsprung; Mose steht in respektvoller Entfernung, da er sich an die Wolke nicht heranwagt, und

---

hinein, weil Mose den Jahve hier eben nicht vorüberziehen sieht, sondern ihm erst dann von hinten nachblicken darf, nachdem er bereits vorübergezogen ist.

[1]) Nach dem überlieferten Text will Jahve selbst seinen Namen ausrufen; das ist schlechterdings unverständlich, obwohl die Exegeten einen Sinn darin finden; z. B. Baentsch S. 279: „Indem Jahve seinen Namen ausruft, offenbart er zugleich sein innerstes Wesen, das in diesem Namen zum Ausdruck kommen soll." Holzinger: Ex. S. 114 geht dann noch weiter und sieht in 19b eine Erklärung des Namens Jahve; das ist schon deshalb unmöglich, weil dann Jahve den Gott der absoluten Willkür bezeichnen müßte.

[2]) Die LXX haben diese Schwierigkeit empfunden und deshalb so korrigiert.

[3]) Noch weniger darf man mit den Exegeten (z. B. Dillmann-Ryssel[3] S. 385) an das Erbarmen Jahves für „das gefallene Israel" denken; denn davon ist erst 34,6ff. die Rede und noch dazu in einer sekundären Erweiterung. Überdies drücken sich die hebräischen Erzähler nicht so verschroben aus.

[4]) Es kommt öfter vor, daß ein „Jahve sprach" auf eine unmittelbar vorhergehende Jahverede folgt, zumal dann, wenn ein neuer Gedanke beginnt; V. 19b ist außerdem mehr Selbstgespräch als Rede.

wird nun aufgefordert, näher heranzutreten und sich auf den Felsen „neben die Gottheit" zu stellen[1]. Damit schließt die erste Szene, die nur als vorbereitender Auftakt für das Folgende gemeint ist.

In der zweiten Szene geschieht zunächst, was verabredet ist: Mose tritt auf den Felsen, so ist selbstverständlich zu ergänzen, ruft[2] den Namen Jahves, und darauf zieht die Gottheit an ihm vorüber. Nach dem Bisherigen sollte man erwarten, daß damit die Erzählung zu Ende ist; denn Mose hat, wie es scheint, erreicht, was er erreichen wollte: Er wollte die Herrlichkeit Gottes schauen, und nun ist dieser Wunsch erfüllt. In Wirklichkeit aber, so lehrt die Fortsetzung, folgt erst jetzt die Hauptsache. Denn kaum steht Jahve in seiner wahren Gestalt vor ihm[3], so wirft sich Mose ihm „eilends" zu Füßen. Die Eile erklärt sich aus der Situation: Jahve will vorüberziehen, wie er versprochen hat, aber Mose benutzt die Gelegenheit, ihn wider seinen Willen festzuhalten. Daher fällt er vor ihm nieder und versperrt ihm den Weg. So muß Jahve notwendig hören, was jener erfleht: „Wenn ich Gnade in deinen Augen gefunden habe, so ziehe, Herr, in unserer Mitte einher." Und Mose bestimmt ihn, den Wunsch zu erfüllen[4].

---

[1]) Damit steht V. 22 in unlösbarem Widerspruch. Denn es ist sinnlos, wenn Jahve den Mose erst auffordert, neben ihn auf den Felsen zu treten, und wenn er ihn dann in eine Höhle stellt. Vielmehr steht Mose nach der einen Rezension auf freiem Felsen, nach der anderen dagegen in einer Höhle.

[2]) Strack S. 271 behauptet mit Recht, daß ויקרא 34,5 zu 33,19 gehört (gegen Dillmann u. A.), aber das Subjekt kann nur Mose sein. Dasselbe gilt von dem Subjekt des ויקרא in 34,6, denn Jahve kann sich doch nicht gut selbst mit „Jahve, Jahve" anrufen (so richtig nur Baentsch). Die Worte von ויקרא 34,6–7 (Schluß) sind nicht Fortsetzung von 5, sondern eine ausführlichere Parallele zu ויקרא בשם יי, dazu bestimmt, sie zu verdrängen. Einem späteren Überarbeiter genügte die einfache Aussprache des Namens Jahve nicht, er liebte die Plerophorie des Ausdrucks und stattete daher die Anrufung Jahves mit einer Fülle von Prädikaten aus. Gewiß enthält diese Anrufung eine bestimmte Auffassung von dem Wesen der Gottheit, aber hier eine Selbstoffenbarung Jahves zu suchen, ist verfehlt.

[3]) Auch 34,8 gibt nur dann einen Sinn, wenn 33,20 . 22 . 23 nicht vorhergehen. Denn es ist schlechterdings unvorstellbar, daß Mose sich niederwirft, nachdem er Jahve von hinten geschaut hat, und nachdem dieser längst vorüber ist.

[4]) V. 9b ist in der jetzigen Fassung schwerlich alt. Er ist von demselben Geist der Sünde und des Schuldbewußtseins beseelt wie 6 . 7, der mit der übrigen Sage im Widerspruch steht. 9b paßt dagegen ausgezeichnet als Rest des verloren gegangenen zweiten Teiles zur „ersten Variante", also zu 33,1–4 oder 33,5–6. Statt des im Zusammenhang unverständlichen ונחלתנו ist mit Ewald ונחיתנו zu lesen.

Das also ist es, was er von vornherein im Auge hatte; ihn trieb nicht bloße Neugier oder lautere Sehnsucht, die Gottheit persönlich kennen zu lernen, geschweige denn ihren tiefsten Charakter zu erfassen, sondern er verfolgte das nüchterne, praktisch-religiöse Ziel, die Gottheit zur Begleitung des Volkes zu bewegen. Auf diesem Höhepunkt bricht die Erzählung jäh ab. Nach den anderen Varianten zu urteilen, hat Mose zweifellos seinen Willen durchgesetzt. Aber in einem solchen Zusammenhange, wo der Sammler sonst nicht den geringsten Anstoß nimmt, sich fortwährend zu wiederholen, befremdet es besonders, daß er den Schluß der vorliegenden Sage vollständig beseitigt hat. Wahrscheinlich, so darf man von vornherein vermuten, ist ihm das Folgende zu kraß-mythologisch gewesen.

Dem Elohisten[1] erregte schon die eben besprochene Rezension Bedenken. Jahves Antlitz zu schauen, ohne zu sterben, war nach seiner Meinung auch dem Mose unmöglich; darum muß sich Mose jetzt mit der Rückseite Jahves begnügen. Diese Aussage ist ganz körperlich-sinnlich zu verstehen und darf nicht aufs geistige Gebiet übertragen werden, wie es der modernen Auffassung[2] nahe liegt. Der Erzähler war gewiß von der besten Absicht und von frommer Scheu geleitet, als er die alte Sage in dieser Weise umdichtete, hat sich aber in der Wahl seiner Mittel vergriffen. Denn seine Fassung ist nicht nur geschmacklos, sondern vergröbert sogar den Anthropomorphismus, den sie mildern möchte. Überdies ist sie unanschaulich; es heißt, daß Jahve den Mose in eine Höhle stellt, aber wie kann Jahve dies tun und doch unsichtbar bleiben? Vielleicht gehen sie beide in die Höhle, dort legt Jahve seine Hände dem Mose vor die Augen, zieht an ihm vorüber und läßt sie erst los, als er aus der Höhle heraustritt. Das Vorüberziehen ist hier völlig überflüssig und nur als Nachwirkung der älteren Sage begreiflich. Beachtenswert ist, daß die Höhle, die auch in der Elia-Sage[3] erwähnt wird, in den älteren Rezensionen nicht vorkommt. Wenn die Fortsetzung

[1]) Ex. 33,20 . 22 . 23.

[2]) Auch bei den Exegeten; z. B. Holzinger S. 114: „So schön und wahr die Anwendung ist, daß kein Mensch Gott ins Antlitz sehen mag, wir vielmehr ihm stets nur nachblicken" u.s.w. Ähnlich Baentsch, Dillmann u. A. Diese Art der Allegorese mag noch so geistreich und tiefsinnig sein, ist aber doch den Interpreten nicht erlaubt. Ebenso unstatthaft ist für die moderne und wissenschaftliche Auslegung die Unterscheidung zwischen dem gewöhnlichen und dem „höheren Sinn", die sich sogar noch bei Baentsch findet.

[3]) I Reg. 19,9.

des E ähnlich lautete wie beim J, dann mußte Mose seinen Kniefall im Rücken Jahves machen und die ganze Verhandlung hinter seinem Rücken führen. Damit ist aber der Lebensnerv der alten Sage getötet. Der E ist nur insofern interessant, als er eine merkwürdige Mischung von antimythologischer Stimmung und mythologischer Überlieferung darstellt.

Dieser Prozeß hat freilich schon beim J begonnen, wo uns bereits eine Reihe von Zügen begegnet ist, die sich der jetzigen Form nicht recht einordnen wollen. Grade die Hauptpointe ist verdunkelt. Da Mose nach der Voraussetzung der Sage bereits mit der Gottheit verkehrt, wenn auch nicht von Angesicht zu Angesicht, so sollte man erwarten, daß er seine Bitte, Jahve möge das Volk Israel begleiten, in derselben Weise wie bisher der Gottheit vorträgt. Er ist ja bereits nach der ersten Szene, die irgendwo auf dem Sinai spielt, von Jahve in persönlicher Audienz empfangen; warum verlangt er noch mehr und warum verschweigt er den Hauptwunsch, den er auf dem Herzen hat? Vermutlich weil er nur so sein Ziel sicher zu erreichen hofft. Hätte Jahve von vornherein gewußt, worauf Mose hinaus will, dann hätte er die erste Bitte, sich leibhaftig zu zeigen, gewiß nicht erfüllt. So ist also Jahve von Mose überlistet worden, wie aus der überlieferten Sage noch deutlich erhellt. Aber wozu bedarf es einer List? Darauf antworten die anderen Varianten: Weil Jahve nicht mit Israel ziehen will; seine Weigerung wird regelmäßig mit der Sündhaftigkeit und Halsstarrigkeit des Volkes begründet. So darf auch hier vorausgesetzt werden, daß Jahve die Bitte des Mose entweder schon einmal abgeschlagen hat oder daß Mose ihre Ablehnung fürchtet. Nach den ersten beiden Varianten bietet er seine ganze Überredungskunst auf, um die Gottheit zu einer Änderung ihres Entschlusses zu bewegen; hier in der dritten greift er zunächst zu einer List.

Schwieriger ist die zweite Frage zu beantworten, warum er grade zu einer solchen List seine Zuflucht nimmt. Wenn er weiter nichts wollte, als sich vor Jahve niederwerfen und ihn bitten, er möge das Volk auf seinen Wegen begleiten, dann konnte er sich an der bisherigen Form des Verkehrs genügen lassen, wie es nach den ersten beiden Varianten in der Tat der Fall ist. Hier beginnt nun die Verdunklung der vorliegenden Sage, da sie sich in dieser Hinsicht von den anderen Fassungen kaum unterscheidet. Immerhin wird das Ursprüngliche noch leise angedeutet. Das Verlangen des Mose, die Gottheit in ihrer wahren Gestalt zu sehen, läßt sich nur dann erklären, wenn er bei der Erfüllung dieses Wunsches hoffen darf, Jahve zu zwingen. Als Jahve auf

seine Bitte eingeht, fügt er hinzu: „Ich kann ja gnädig sein, wem ich will, und kann mich erbarmen, wessen ich will.“ In diesem Wort verrät sich, wenn man so sagen darf, die Beunruhigung Jahves; er sucht die Bedenken zu beschwichtigen, die ihm selbst darüber kommen, daß er den Wunsch des Mose zu befriedigen bereit ist. Mit dem Hinweis auf die absolute Willkür, die der Gott üben darf und die ihn über alle Gesetze hinaushebt, schüttelt er die inneren Warnungen ab. Er fühlt, daß er sich in eine große Gefahr begibt, aber Mose ist nun einmal sein Liebling. Da Jahve schon so viel Gnade auf Mose gehäuft hat, will er noch ein Übriges tun und ihm gewähren, was er eigentlich nicht gewähren dürfte. Jahve vertraut natürlich darauf, daß jener die ihm verliehene Macht nicht mißbrauchen werde, aber er hat sich getäuscht.

Nach der gegenwärtigen Form der Sage scheint es, als ob Jahve auch im Folgenden freiwillig handle, während er in Wirklichkeit gezwungen wird. Mose übt diesen Zwang durch den Namen Jahves. Als die Gottheit ihm das Geheimnis ihres Namens verrät, da hat sie sich aller Macht begeben; fortan ist Mose ihr Herr[1]. Nur so erklärt sich die sonst unverständliche Tatsache, daß Mose erst den Namen Jahves aussprechen muß, ehe dieser an ihm vorüberziehen kann. Durch seinen Namen wird Jahve „zitiert“ und in den Dienst des Mose gestellt. Mose hat demnach, so wird hier vorausgesetzt, den Namen der Gottheit bis dahin noch nicht gekannt, da er sonst sein Ziel sofort hätte erreichen können. In diesem Motiv berührt sich die vorliegende Erzählung mit der Berufungssage, wo Jahve ebenfalls seinen Namen offenbart; aber dort tut er es nur in verhüllter Form, weil er die Gefahren fürchtet, denen der Träger bei allen Benutzern des Namens ausgesetzt ist. Hier dagegen ist er unvorsichtiger und muß es büßen.

Als Mose ihn in seiner wahren Gestalt vor sich sieht, übt er noch nach der überlieferten Fassung einen leisen Zwang aus, indem er sich vor Jahve niederwirft und ihn bestürmt, mit Israel zu ziehen; Mose ruht nicht eher, als bis er seinen Willen durchgesetzt hat. In der ältesten

[1]) Über die Zauberkraft des Gottesnamens vgl. vor allem Wilhelm Heitmüller: Im Namen Jesu. Göttingen 1903. S. 162 ff., 167 ff. Übrigens würde sich diese Zauberkraft des Namens noch deutlicher offenbaren, wenn man bei der überlieferten Lesart bleiben und annehmen wollte, daß Jahve selbst seinen Namen zitieren muß. Eine Parallele dazu findet sich z. B. bei Livingstone: Missionsreisen und Forschungen in Südafrika. Leipzig 1858. Bd. I, S. 366, wo eine Zauberin durch ihren eigenen Namen ein Dorf in einen See versenkt.

Rezension wird, wie man vermuten darf, der Zwang sehr viel stärker gewesen sein. Der ursprüngliche Schluß ist verloren gegangen und kann nur durch eine kühne Vermutung rekonstruiert werden. Sicher läßt sich wohl behaupten, daß in diesem Zusammenhang erzählt worden ist, wie Mose die Lade gewann; denn auf diesem Symbol ist Jahve mit seinem Volke gezogen. Und so lautet ja das Thema der Sage, soweit sie erhalten ist: Wie Mose den Jahve zwang, Israel persönlich zu führen. Zweifelhaft muß es bleiben, ob Jahve seinen Thronsitz gutwillig hergab, oder ob sich darüber ein Kampf entspann, in dem Mose vielleicht mit Hülfe des Namens die Gottheit überwand. Jedenfalls kehrte Mose mit der Lade als dem Rangzeichen Jahves triumphierend ins Lager zurück. So verhalf Mose den Israeliten zu einem Gott, der vor ihnen einherzog; denn an die Lade, die dem Volke vorangetragen wurde, war Jahve gebunden. Eine Bestätigung dieser Rekonstruktion liefert die Sage vom goldenen Kalbe; denn nach ihrer Exposition mußte man annehmen, daß Mose auf den Berg Sinai gestiegen sei, Israel einen Gott als Führer durch die Wüste nach Kanaan zu verschaffen. Während das Volk glaubte, Mose habe bei diesem in der Tat höchst gefährlichen Wagnis den Tod gefunden, und sich einen goldenen Gott anfertigte, der es niemals hätte geleiten können, brachte Mose glücklich seinen Gott ins Lager und schlug der Lade Jahves ein Zelt auf. So entsteht ein wundervoller Zusammenhang zwischen den beiden Sagen, wenn Mose nicht mit den Gesetzestafeln, sondern mit der Lade vom Berge wiederkommt.

Bei einem einst so hochmythologischen Schluß ist es begreiflich, daß er von den späteren Sammlern beseitigt wurde; denn er läuft im letzten Grunde auf einen Raub des göttlichen Thrones hinaus. Wie die Gesetzestafeln nach der einen Rezension von Jahve selbst ausgehauen und beschrieben sind, so ist nach dieser Sage auch die Lade sein eigenes Werk gewesen. Im Unterschied davon erzählten die ersten beiden Varianten wahrscheinlich, Mose habe die Lade aus dem goldenen Schmuck der Israeliten gefertigt, aber nach den Angaben, die er von Jahve empfangen habe, den Gesetzestafeln entsprechend, die nach einer Parallel-Sage von Mose hergestellt und von ihm nach dem göttlichen Diktat eingemeißelt worden sind. Dazu stimmt der PK, nach dem Mose das Modell der Lade auf dem Sinai schaute [1] und von Jahve im Bau der Lade unterrichtet wurde. Dies Motiv hat er der alten Sage entlehnt,

[1]) Vgl. Ex. 25,9.40; 26,30; 27,8; Num. 8,4.

wenngleich er in der Einzel-Ausführung durch spätere Ideen oder Vorbilder beherrscht ist. Die Gesetzestafeln hat Jahve nach der überlieferten Fassung allerdings auch da, wo sie von ihm selbst stammen, freiwillig hergegeben, anders als hier die Lade, die ihm durch Zwang oder gar durch Kampf entrissen wird. Da sich aber einmal[1] die verlorene Notiz findet, daß Jahve dem Mose in Massa „Gesetz und Recht gab und ihn dort versuchte", so ist vielleicht auch von dem Raub der Gesetzestafeln erzählt worden. Von hier aus gewinnt die geniale Vermutung Eduard Meyers[2] große Wahrscheinlichkeit, daß der Segen über Levi[3] auf eine Sage anspiele, die von einem Kampf Moses mit Jahve um die Urim und Thummim wußte; der Siegespreis, den Mose damals in Massa oder Meriba erbeutete und später den Leviten vererbte, war das Losorakel, das alle Geheimnisse der Gegenwart und Zukunft durchdrang, ein Wunderwerk, das Jahves Eigentum war und bleiben sollte. Eine spätere, feinfühligere Zeit konnte das grell-mythologische Kolorit dieser Erzählungen nicht mehr vertragen und milderte die Farben; der Inhalt wurde harmloser gestaltet oder bis auf geringe Spuren beseitigt. Nur die Beschneidungssage ist merkwürdigerweise demselben Schicksal entgangen und lehrt unwiderleglich, daß solche Motive des Ringens zwischen Jahve und Mose der urwüchsigen Erzählungskunst israelitischer Urzeit nicht fremd waren und grade mit den bedeutsamsten Einzelheiten der Religion oder der Kultur verbunden wurden.

Alle diese Sagen verherrlichten den Mose, seine Klugheit und seine Heldenkraft, die sogar einem Gott gewachsen war und ihn unter seinen Willen zwang. In diesem Führer schmeichelte das Volk sich selbst und, wie es glaubte, auch seinem Gott; denn auch Jahve mußte stolz sein, einen so gewaltigen Liebling zu haben. Er empfand es nicht als Schande, überlistet und besiegt zu sein, sondern freute sich daran, und so ist es nicht unmöglich, daß er dem Mose nach der Niederlage schenkte, was ihm dieser entreißen wollte[4]. Von einer Halsstarrigkeit des Volkes wußte die alte Sage gewiß nichts; sie ist später eingetragen worden, um die Weigerung des Gottes zu erklären. Ursprünglich verstand sich das Sträuben Jahves von selbst; warum sollte er den Sinai verlassen und vor den Israeliten einherziehen? Der Berg war seine Heimat, von der er sich nur dann losriß, wenn er mußte. Durch den kühnen Raub

[1]) Ex. 15,25; vgl. o. S. 148. [2]) Israeliten S. 56.

[3]) Dtn. 33,8 f.; vgl. dazu o. S. 216.

[4]) Vgl. Dtn. 33,8: „Du gabst deine Urim und Thummim dem Manne, den du bekämpftest" (nach der obigen Konjektur).

Moses wurde Jahve das Eigentum Israels und Israel das Eigentum Jahves[1]; ihr Schicksal war fortan verkettet.

Vergleicht man die drei Varianten, so ist ohne Zweifel die dritte als die älteste zu betrachten, da ihre Wurzeln bis in die Urzeit des Zaubers hinabreichen. Die Gottheit wird überlistet und wider ihren Willen gezwungen, die Lade herzugeben und Israel persönlich zu begleiten. In den ersten beiden Varianten sind die Motive der List und des Zwanges verschwunden. Jahve sträubt sich zwar auch hier noch, den Sinai zu verlassen, aber seine Weigerung wird nun mit der Sündhaftigkeit Israels begründet, die mit dem heiligen Wesen der Gottheit unverträglich sei. Der gewaltige Abstand zwischen Gott und Mensch steht in scharfem Gegensatz zu der alten Sage, die Jahve mit Mose gleichstellt, ja fast Mose über Jahve erhöht. Jahve erfüllt zwar auch nach den jüngeren Erzählungen den Wunsch des Mose, aber nicht weil er gezwungen wird, sondern freiwillig aus Gnaden, weil Mose sein Liebling und Israel sein Auserwählter ist. Auch diese Betonung der Gnade, die durch das Motiv der Halsstarrigkeit Israels noch unterstrichen wird, entspricht dem tieferen religiösen Empfinden der späteren Zeit. Mose wirkt zwar noch auf die Gottheit ein und sucht sie zu beeinflussen, aber er muß sich auf die Kraft der Überzeugung beschränken. Die Lade, einst ein Werk Jahves, ist nun zu einem Werk Moses geworden, aus dem Schmuck der Israeliten gefertigt. Im Übrigen aber ist die Handlung fast ganz verschwunden, sodaß man kaum noch von einer Geschichte reden kann. Die lebensvolle Sage, aus der man das Mythologische beseitigt hat, mußte notwendig zu einer blutleeren Erzählung werden.

Mancherlei Sagen sind uns begegnet, die Antwort auf die Frage geben, was Mose auf dem Sinai wollte: Nach der einen wollte er sich mündlich in der Thora unterweisen, nach der anderen die zwei Tafeln sich schenken lassen; beide Varianten drehen sich um Gesetz und Recht und gehören daher aufs engste zusammen. Nach ihnen wurde am Sinai der Grundstein zur israelitischen Gesetzgebung gelegt. Dieser Gruppe steht eine andere gegenüber: Denn eine dritte Erzählung berichtet von dem Bundesschluß der Ältesten Israels; in der vierten, hier vorliegenden Rezension holt Mose die Lade oder Jahve selbst herab. Auch diese beiden Erzählungen sind nur Varianten desselben Themas,

[1]) Beides ist identisch; so ist nach Dtn. 18,2 Jahve der Besitz der Leviten, während nach Num. 3,13 die Leviten der Besitz Jahves sind.

wie Jahve und Israel unlösbar miteinander verbunden wurden. Zu einer gemeinsamen Betrachtung hat man um so mehr ein Recht, als in beiden Sagen das Schauen der Gottheit eine besondere Rolle spielt; während hier Mose allein ist, wird er dort von den Führern Israels begleitet. Hier wie dort wurde einst ganz unbefangen vorausgesetzt, daß die auf den Berg Gestiegenen Jahve von Angesicht zu Angesicht sahen, aber in beiden Fällen führte später fromme Scheu zu einer Änderung der Sage: Die Ältesten verehren Jahve nur noch von fern, und Mose blickt ihm nur noch von hinten nach. Diese Gruppe erzählt von dem Fundament der israelitischen Religion, das am Sinai gelegt wurde. Beide Gruppen gehören wieder in einem höheren Sinne eng zusammen; denn die Gesetze, um die es sich handelt, sind die Grundforderungen der Religion. In beiden Fällen ist Jahve der göttliche Urheber und Mose der menschliche Vermittler; einer ist ohne den anderen undenkbar.

So einzigartig die teils überlieferte, teils erschlossene Sage erscheint, so mannigfaltig sind im Gegenteil die Parallelen. Wie Jahve vor Israel, so zogen nach den assyrischen Kriegsberichten Nergal oder Ischtar vor dem Heere einher, und der König kämpfte mit den Waffen, die ihm die Gottheit geschenkt hatte[1]. Auch die Götter der Philister[2] und der Karthager[3] zogen mit den Heeren ihrer Völker in die Schlacht. Von dem arabischen Gotte Jaghuth hören wir einmal, daß er mit in den Kampf rückte[4]. Ähnliches behaupteten die Ägypter von ihren Göttern. In dem Bericht des Wen-Amon über seine Reise nach Palästina ist von einem „Amon des Weges" die Rede, den er mit sich genommen hatte[5], und aus der Zeit Ramses III. (um 1180 v. Chr.) besitzen wir das Bild[6] eines Streitwagens mit dem Banner Amons, das durch den auf eine Stange gesteckten Widderkopf mit Sonnenscheibe charakterisiert wird. Nach der Beischrift zieht Amon Re vor dem Könige, seinem Sohne, einher und wirft die Feinde vor seinen Rossen nieder. So waren die Israeliten in dieser Beziehung keineswegs, wie die Erzähler glaubten, vor den anderen Völkern des vorderen Orients ausgezeichnet. Aber

---

[1]) Vgl. Monolith Salmanassars III. Kol. II, Z. 96 (Greßmann-Ungnad TB. I 110.).

[2]) II Sam. 5,21.

[3]) Polybios VII 9,2 *ἐναντίον θεῶν τῶν συστρατευομένων.*

[4]) Wellhausen: Reste[1] S. 18.

[5]) Greßmann-Ranke TB. I S. 226. Anm. 6.

[6]) Vgl. Greßmann TB. II Abb. 51; dort auch eine Übersetzung der Beischrift.

die göttliche Verehrung der Feldzeichen[1] lehrt uns, daß wir es hier mit einer Vorstellung zu tun haben, die über einen noch größeren Teil der Welt verbreitet ist. Fast überall gelten die Götter als die persönlichen Führer der Völker und besonders des Heeres. Ebenso zahlreich sind die Parallelen zu dem Kampf Moses mit der Gottheit um die Lade, die Gesetzestafeln und die Losorakel. So führt in Babylonien der höchste Gott die Schicksalstafeln, wie Jahve die Urim und Thummim, aber wie diese, so gehen auch jene dem Gotte verloren; so wird nach germanischer Sage der Hammer Thors gestohlen, so wird in den Oden Salomos der Himmelsbrief vom Tornado des Satans entrafft u. a. m.[2]. Das Motiv von dem Raub eines göttlichen Rangzeichens hat sich demnach einer großen Beliebtheit erfreut und vielfach die Phantasie der Erzähler und Hörer beschäftigt; es ist allerdings nur selten auf historische Personen übertragen worden und bleibt sonst durchweg auf Mythen und Märchen beschränkt. —

Nun ist aber im Buche Numeri noch eine ganz andersartige Variante[3] vorhanden, die hier angeschlossen werden muß, da sie dasselbe Thema von dem Führer durch die Wüste behandelt. Man hält diese Erzählung meist für die Fortsetzung der Sinai-Perikope, während in Wirklichkeit eine Parallele dazu vorliegt. Denn auch hier befindet sich Israel zunächst noch nicht auf dem Marsche, sondern noch vor dem Aufbruch. Nach dem gegenwärtigen Text spielt die Geschichte am „Berge Jahves", ursprünglich aber gehört sie nach Kades; sie knüpft an den Besuch des Schwiegervaters Moses, der bei seinem Schwiegersohn in Kades einkehrte[4]. Der Schwiegervater war in der ältesten Überlieferung

[1]) Vgl. u. Teil IV. [2]) Vgl. Richard M. Meyer AR. X 1907. S. 88f.

[3]) Num. 10,29–36. Über die Verse vgl. Teil II. Der Sprachgebrauch weist auf J, wie Baentsch S. 500 mit Recht behauptet. Mit Unrecht will er aber V. 33ff. einer anderen Quelle zurechnen, weil er den Zusammenhang falsch rekonstruiert hat. Zwischen 32 und 33 ist natürlich eine Lücke; 34 ist Zusatz eines R, da die „Wolke Jahves" nicht hierher gehört. Wenn man in 33 das zweite „drei Tagereisen weit" streicht, braucht man durchaus nicht 11,1 oder 11,4 als Fortsetzung von 10,33a zu betrachten, was überdies sprachlich unmöglich ist (gegen Wellhausen: Composition[3] S. 98f.)

[4]) V. 33: „Dann brachen sie vom Berge Jahves auf"; dieselbe Korrektur haben wir Ex. 18,5 kennen gelernt, wonach sich Mose „in der Wüste am Gottesberg" gelagert hatte. Aber die Sagen, die von Jethro handeln, sind durch die etymologischen Anspielungen auf Massa fest in Kades verankert; vgl. o. S. 164. Nach Ex. 18,27 E ist Jethro nach Hause zurückgekehrt; in J fehlt eine entsprechende Notiz, sodaß sich auch von diesem Gesichtspunkt aus die Zuweisung der vorliegenden Sage an J und ihre Lokalisierung in Kades rechtfertigt.

namenlos, wird hier aber fälschlich Hobab, Sohn Reguels, genannt. Nach der besseren Tradition hieß er Jethro und war Midianiter[1].

Mose fordert seinen Schwiegervater auf, mit dem Volk der Israeliten nach Kanaan zu ziehen, und verspricht ihm für diesen Fall eine gute Belohnung. Aber dieser weigert sich, weil er in sein Land und zu seiner Verwandtschaft zurückkehren will. Mose wiederholt seine Bitte zum zweiten Mal noch dringender und begründet jetzt erst nachträglich, warum ihm die Begleitung seines Schwiegervaters erwünscht sei: „Verlaß uns nicht; denn gerade du weißt, wo wir uns lagern können in der Wüste; so sollst du uns als Auge dienen." Und wieder bietet er ihm einen reichen Anteil an dem Segen, den Jahve den Hebräern verheißen habe. Damit bricht die Erzählung ab, deren Schluß rekonstruiert werden muß. Die innere Logik der Sage verlangt, wie man mit Recht behauptet, daß Mose nicht vergebens gebeten hat. Aber mit Unrecht vermutet man, sein Schwiegervater habe sich überreden lassen und sei mit nach Palästina gezogen; denn dies ist nirgendwo glaubwürdig bezeugt. Man[2] greift daher zu der weiteren Hypothese, daß hier ursprünglich nicht die Midianiter, sondern die Keniter gemeint seien.

In Wirklichkeit legen die folgenden Verse eine ganz andere Fortsetzung nahe, da es heißt: „Dann brachen sie vom Berge Jahves auf, einen Weg von drei Tagereisen, während die Lade Jahves vor ihnen herzog, um einen Lagerplatz für sie zu erspähen[3]." Grade dies war es, was Mose von seinem Schwiegervater gewünscht hatte: Er sollte

[1]) Die Exodus-Überlieferung bevorzugt den Namen Jethro. Der Name Reguel begegnet uns nur ein einziges Mal (Ex. 2,18) als später hinzugefügte Glosse, die wahrscheinlich auf der vorliegenden Sage beruht. Mit Jethro konkurriert ernstlich nur der Name Hobab (Num. 10,29; Jdc. 4,11), der aber Jdc. 4,11 als Keniter bezeichnet wird. Dem entspricht der Name Kain (Jdc. 1,16), während überall sonst der Schwiegervater Moses als Midianiter gilt. Nun passen in die Richter-Sagen nur die Keniter, weil diese mit den Hebräern zogen und sich am Südrand Palästinas festsetzten; umgekehrt passen in die Ex.- und Num.-Sagen nur die Midianiter, weil sie die Hebräer nicht begleiteten (vgl. u.). Die späteren Überarbeiter haben die Keniter und Midianiter nicht scharf auseinandergehalten; so ist „Schwiegervater Moses" Jdc. 1,16; 4,11 als falsche Glosse zu streichen und „Hobab, der Sohn Reguels" Num. 10,29 in „Jethro" zu verbessern.

[2]) z. B. Baentsch S. 500; Ed. Meyer: Israeliten S. 90 f. u. a.

[3]) V. 33. ברית ist ebenso zu streichen wie das zweite דרך שלשת ימים; denn es ist unmöglich anzunehmen, daß die Lade Jahves drei Tagereisen weit dem Heere vorangezogen ist. Man konnte sie nicht schutzlos Angriffen preisgeben.

den Israeliten als „Auge" dienen, um die Kastorte in der Wüste für sie „zu erspähen". Demnach kann der Zusammenhang der Sage mit Sicherheit wieder hergestellt werden: Jethro lehnt auch das zweite Mal ab, das Volk Israel zu begleiten, aber er verschafft dem Mose als Ersatz die Lade Jahves. So ist beiden geholfen, dem Jethro, der nach Hause zurückkehren kann, und dem Mose, der nun einen Führer hat. Die Midianiter, so wird hier wie in der Josephgeschichte[1] vorausgesetzt, sind die besten Führer durch die Wüste, weil sie mit ihren Karawanen den internationalen Handel zwischen Ägypten und Palästina betreiben; aber die Lade ist mehr wert als alle menschlichen Führer, denn auf ihr thront Jahve selbst und späht mit seinem göttlichen Auge nach den Lagerplätzen für das Volk[2].

Wenn die Sage so lautete, begreift man auch, daß sie von den Redaktoren verstümmelt wurde. Die midianitische Herkunft der Lade mußte den Späteren naturgemäß höchst anstößig sein. Mit um so größerer Zuversicht darf man ein hohes Alter der Erzählung behaupten. Sie hat zwar einst, wie es scheint, zu einem kleinen Sagenkranz gehört, von dem sie gegenwärtig getrennt ist; aber ehe sie diesem Kranze eingefügt wurde, lief sie selbständig um. Die einzige Voraussetzung, die sie verlangt, ist der Aufenthalt Jethros bei Mose; im übrigen steht sie ganz auf eigenen Füßen und bedürfte keiner Ergänzung, wenn sie vollständig erhalten wäre. Daß die hier versuchte Rekonstruktion richtig ist, wird durch die andern beiden Erzählungen bestätigt, die in dieselbe Sagengruppe zu rechnen sind[3]. Die Pointe der ersten Sage war ursprünglich, daß Mose von Jethro die Art des Jahveopfers und des Jahvekultes überhaupt lernt. Nach der zweiten Sage übernimmt Mose von Jethro die Einrichtung der Ältesten oder die politische Organisation; ursprünglich handelte es sich wohl nur um die Unterweisung Moses durch Jethro, wie man schwierige Rechtsfälle vor Gott bringt oder durch das Orakel entscheidet. Dazu stimmt die vorliegende Sage ausgezeichnet, die berichtet, wie Mose durch Jethro einen göttlichen Führer durch die Wüste erhält. In diesen drei Erzählungen werden drei Haupteinrichtungen der israelitischen Religion von Jethro oder von den Midianitern abgeleitet: Der Kultus, das Losorakel und die Lade. Da so wesentliche Züge midianitischer Herkunft sein sollen,

---

[1]) Vgl. Gen. 37,25ff. E; nach J sind es die Ismaeliter.

[2]) Wie das genauer zu denken ist, darüber vgl. § 17 und Teil IV; dort auch Parallelen. [3]) Vgl. o. S. 161ff.

so darf man behaupten, daß in diesen Geschichten die israelitische Religion überhaupt für midianitischen Ursprungs erklärt wird.

Zum Teil sind diese Erzählungen später nach dem Sinai übertragen worden, wobei Jethro die Rolle des Lehrmeisters behielt[1]; zum Teil hat man sie an dem alten Schauplatz in Kades belassen, hat aber Jethro durch Jahve ersetzt[2]; zum Teil hat man sie nach dem Gottesberg verlegt und zugleich die Gestalt Jethros entfernt. So ist es bei der Sage über die Entstehung der Lade Jahves geschehen; nach Num. 10 stammt dies Heiligtum von Jethro und ist in Kades gestiftet worden, nach Ex. 33 dagegen hat Mose es von Jahve direkt erworben und zwar am Sinai. Daß aber die Num.- und die Ex.-Sage Parallelen sind, ist trotz der großen Verschiedenheit nicht zu bezweifeln. Die Situation ist in beiden Fällen die gleiche: Die Israeliten stehen unmittelbar vor dem Aufbruch nach Palästina. Ferner ist das Thema dasselbe: Mose sucht nach einem Führer, der vor dem Volke einherziehe und es durch die Wüste geleite. Endlich ist auch der Aufbau verwandt: Alle Sagen zerfallen in zwei Teile, von denen der erste negativen, der zweite positiven Erfolg hat. Darin spiegelt sich die gewaltige Mühe wieder, die es den Mose gekostet hat, seinen Zweck zu erreichen. Sämtliche Erzählungen sind verstümmelt, sodaß die Hauptpointe nur schwer erkannt werden kann. Aber wenn es an einem Punkte sicher ist, daß es sich im letzten Grunde um den Erwerb der Lade Jahves handelt, dann darf dies für alle einander parallelen Sagen als sicher betrachtet werden. Bisher haben wir uns auf die innere Logik berufen: Der Gott, der vor Israel einherzieht, kann kein anderer sein als der Gott der Lade, weil dies Symbol dem Volke vorangetragen wird. Durch die Num.-Sage wird diese Behauptung über jeden Zweifel erhoben; denn an ihrem Schluß wird die Lade Jahves in einer Weise erwähnt, daß der Zusammenhang mit der vorhergehenden Erzählung nicht gut geleugnet werden kann, obwohl eine Lücke vorhanden ist. Aber auch in Ex. 33 hat sich ein Rest des ursprünglichen Textes erhalten, der deutlich darauf hinweist, daß dort einst von der Lade Jahves die Rede war: die Erzählung vom Versammlungszelt[3], das für die Lade aufgeschlagen wurde.

Während die ältere Sage ganz unbefangen berichtete, daß Jahve selbst, durch die Lade repräsentiert, seinem Volke voranzog, haben jüngere Verfasser vielfach ein niederes Wesen an seine Stelle gesetzt, um die

[1]) Num. 10,29 ff. [2]) Num. 11,11 ff. [3]) Ex. 33,7–11; vgl. § 17.

Erhabenheit der Gottheit nicht zu schmälern. Auch in diesen Fällen ist Jahve als das Ursprüngliche deutlich noch daran erkennbar, daß man nicht allgemein von „einem Engel" oder „einem Boten" redet, sondern immer [1] speziell von „dem Engel Jahves". Durch eine merkwürdige Inkonsequenz der Redaktoren [2] gehen beide Vorstellungen, die von Jahve und die von seinem Engel, wirr durcheinander, oft sogar innerhalb eines sonst einheitlichen Abschnittes [3]. Die ältere Zeit betrachtete den Engel Jahves als einen zwar untergeordneten Diener der Gottheit, aber doch als einen gleichwertigen Stellvertreter, so wie sich etwa der Gesandte zum König verhält. Über das dogmatische Verhältnis der beiden Personen spekulierte man nicht. Erst ganz spät und nur ein einziges Mal erfahren wir, daß „Jahves Name" in diesem Engel sei [4]. „Jahves Name" ist im letzten Grunde nichts Anderes als Jahve selbst und nur ein anderer Ausdruck für „Antlitz Jahves" oder „Wesen Jahves"; so könnte der Hebräer auch sagen: „Jahves Name zog vor den Israeliten her" [5]. Demnach identifiziert jene Spekulation den Engel Jahves mit Jahve, zugleich aber unterscheidet sie Beide von einander; damit ist die christliche Hypostasen-Theologie, Gott sei in Christo und Christus in Gott, auf jüdischem Boden vorweggenommen.

Als ein loser Anhang zum Bundesbuch [6], der mit den vor-

[1]) מלאך in Ex. 23,20 und 33,2 ist schlecht überliefert und in מלאכי zu korrigieren; vgl. die Versionen und 23,23; 32,34 und ferner 23,27 das Suffix אימתי. [2]) Vgl. Gunkel: Genesis [3] S. 186 f.

[3]) Das ist besonders deutlich Ex. 23,20–22. Diese Verse gehören notwendig zusammen, da der Strafe für den Ungehorsam 21 die Belohnung für den Gehorsam 22 gegenübergestellt wird. Und doch ist in 22 Jahve, in 20 f. dagegen der Engel Jahves derjenige, der das Volk begleitet. V. 22 ist aber in der überlieferten Form überhaupt unmöglich, da nicht innerhalb desselben Satzes Jahve sich von sich selbst unterscheiden kann; entweder muß man überall die dritte Person korrigieren oder, was sehr viel einfacher ist, mit den LXX בקולי lesen. Dann kommt man freilich mit 20 f. in Konflikt, doch läßt sich dieser Widerspruch religionsgeschichtlich leicht lösen.

[4]) Ex. 23,21: „denn mein Name ist in ihm". Diese Worte gehören nicht zu dem ursprünglichen Bestande des Kontextes, in dem sie überliefert sind.

[5]) Vgl. Jes. 30,27.

[6]) Ex. 23,20–33. Die einzelnen Bruchstücke sind 20–22; 23–26; 27; 28; 29–31 a; 31 b–33. Zunächst sind 20–22 || 23–26. Wie in 20–22 (vgl. oben Anm. 3), so ist auch in 23–26 bald der Engel (23 a. 25 a), bald Jahve selbst (23 b. 25 b) der Begleiter Israels. Nach 20–22 soll Israel mit dem Sieg über die Feinde belohnt werden, wenn es dem göttlichen Führer gehorcht; dem entspricht v. 23 als Parallele. In 24–26 dagegen ist die Situation eine andere: Die Unterwerfung wird bereits als vollendet vorausgesetzt,

angehenden Vorschriften nichts zu tun hat, begegnet uns eine Reihe von Fragmenten, die wenigstens teilweise dasselbe Thema von dem Führer Israels behandeln und demnach als Parallelen zu Ex. 33 betrachtet werden müssen. Die Situation, die hier vorausgesetzt wird, ist die des Aufbruchs vom Sinai nach Kanaan. Eigentümlich ist allen Bruchstücken, daß sie keine Erzählung, sondern nur Worte enthalten; die Redseligkeit des Deuteronomiums kündet sich an. Der Zusammenhang mit der Lade Jahves ist vollständig zerstört; ob er je bestanden hat, läßt sich nicht sagen, wie denn überhaupt bei einem solchen Geröll zerbröckelten Gesteins, das übereinander und durcheinander gelagert ist, auf eine Interpretation fast ganz verzichtet werden muß. Zu dem blutleeren Inhalt, der auf eine verhältnismäßig junge Zeit deutet, passen die Hypostasen von dem „Engel Jahves", dem „Namen Jahves" und dem „Schrecken Jahves" [1], die an die Stelle der lebendigen Gottheit getreten sind.

So sind die alten, einst hochmythologischen Sagen allmählich verblaßt oder absichtlich in Trümmer geschlagen. Die Idee der Hornissen, die vor den Israeliten einherziehen und die Feinde vor ihnen vertreiben, ist zwar auch sonst noch bezeugt [2], aber überall nur als Fragment überliefert; denn sie läßt sich nur als Überrest einer mythisch gefärbten Erzählung begreifen, die wir nicht mehr besitzen und nicht mehr rekonstruieren können. Es gibt Sagen [3], nach denen einzelne Völker durch Wespen aus ihren Wohnsitzen verdrängt wurden, wie andere durch Fliegen, Tausendfüßer, Frösche usw. Auch Märchen [4] sind bekannt, in denen Bösewichter von Ameisen totgebissen werden u. a. m. Aber es ist sehr sonderbar, daß die Hornissen der biblischen Erzählung mit Jahve in Parallele stehen und gleichsam wie das wütende Heer der Gottheit dem israelitischen Volke voraneilen. Wie die Schlangen [5] und die

es handelt sich vielmehr um den Aufenthalt in Kanaan mitten unter den feindlichen Völkern und um die Treue zu Jahve; von der Führung ist hier keine Rede mehr. — Neben 20 und 23 sind 27 und 28 wiederum selbständige Varianten. — Als ein späterer Nachtrag müssen 29–31a gelten, welche die langsame Eroberung des Landes erklären wollen. — Mit 29 steht 31b im Widerspruch. 32f. enthalten Gebote über den Verkehr mit den Kanaanitern.

[1]) Ex. 23,27; vgl. 15,7, wo der „Zorn Jahves" personifiziert ist und wie ein Engel „ausgesandt" wird. [2]) Ex. 23, 28; Dtn. 7,20; Jos. 24,12.

[3]) Vgl. Aelian hist. anim. 11,28; Dillmann-Ryssel [3] S. 283.

[4]) Wlislocki: Märchen und Sagen der Bukowinaer und Siebenbürger Armenier. Hamburg 1892. Nr. 37. Vgl. die Sage vom „Mäuseturm zu Bingen".

[5]) Num. 21,6ff.

wilden Tiere überhaupt [1], so gehorchen auch die Hornissen dem Wink Jahves. Jesaja schildert Jahve einmal als Imker, der den Bienen und Fliegen pfeift und sie auf sein Wort in Feindesland schwärmen läßt [2]. Vielleicht wurde er zu dieser Drohung erst angeregt durch Erzählungen, wie wir sie hier voraussetzen müssen. Weil die zugrunde liegende Sage zertrümmert worden ist, darf man aus dem Überrest auf einen kraßmythologischen Inhalt schließen und annehmen, daß uralte Vorstellungen der Gottheit darin zum Ausdrucke kamen. Die zahlreichen Bruchstücke, die wir kennen gelernt haben, zeigen, wie groß der Sagenschatz Israels war und wie Vieles uns verloren gegangen ist.

17. Die Lade Jahves [3] wird in Ex. 33 überhaupt nicht erwähnt, obwohl sich das ganze Kapitel um sie dreht, wie im vorigen Paragraphen zu zeigen versucht wurde. Wohl aber ist von dem Zelt die Rede, das „für Jahve" oder „für die Lade" aufgeschlagen wurde [4]. Da auch das Zelt als bereits vorhanden gilt, so muß in diesem Zusammenhange ein Bericht über die Erwerbung der Lade und des Zeltes ausgefallen sein. Beides gehört untrennbar zusammen; denn wo man Heiligtümer besitzt, muß man auch einen Raum haben, sie aufzubewahren, und wo ein Zelt Jahves existierte, war auch ein Heiligtum darin aufgestellt [5].

---

[1]) Vgl. Greßmann: Eschatologie S. 89ff. [2]) Jes. 7,18f.

[3]) Ex. 33,7–11; Num. 7,89; 9,15–23. Daß in Ex. 33,7ff. zwei Quellen vorliegen, hat Holzinger erkannt: 10 ‖ 8 Zweimal stehen die Leute auf; 9b ‖ 11a Zweimal redet Jahve mit Mose. 7b widerspricht dem Übrigen, da hier vorausgesetzt wird, daß außer Mose noch Andere zum Zelt hinausgehen; außerdem heißt das Zelt nur hier „Versammlungszelt". In 7a „außerhalb des Lagers" ‖ „von dem Lager entfernt". Es fällt auf, daß in 9b und 11b das Subjekt nicht genannt wird; diese Eigenart gehört wie im Arabischen zum ältesten und besten Erzählerstil und schreibe ich daher (willkürlich) J zu. Danach unterscheide ich 7a (bis „vom Lager entfernt").8.9.11b (von וישב an) als J; 7a (nur die Worte „außerhalb des Lagers").10.11a (bis „zu seinem Genossen") als E; sekundär ist 7b (von וקרא an = „man nannte"). Gegen diese Quellen-Verteilung kann man nicht einwenden, daß Josua sonst nur in E vorkomme; denn das Heiligtum konnte auch nach dem J nicht ohne ständige Bedienung sein. – Num. 7,89; 9,15–23 stammen, wie der Sprachgebrauch beweist, aus dem PK. 9,19—23 sind eine sekundäre Erweiterung des Vorhergehenden und sehr jungen Ursprungs.

[4]) Vgl. das לו in V. 7, das kaum anders zu verstehen ist. Die Vermutung, in Ex. 33,7ff. sei nicht die Lade, sondern das Zelt als das eigentliche Heiligtum gemeint, läßt sich nicht beweisen (gegen Baentsch S. 275). Von einem leeren Zelt, das schon a priori unwahrscheinlich ist, wissen wir schlechterdings nichts.

[5]) Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei ausdrücklich betont, daß das Wüstenzelt Jahves gewiß nicht so prunkhaft ausgestattet war, wie es vom PK

Für einen Gott, der vor seinem Volke einherzieht und nach Lagerplätzen in der Wüste späht, wird man von vornherein kein Haus, sondern ein Zelt erwarten, den nomadischen Verhältnissen seiner Verehrer entsprechend.

Nach der überlieferten Fassung wurde das Zelt Jahves außerhalb des Lagers [1] aufgeschlagen. Diese Tradition verdient keinen Glauben, obwohl sie auch sonst in den älteren Quellenschriften bezeugt ist; allerdings handelt es sich hier überall um sekundäre Schichten und nicht um die ältesten Bestandteile des J oder E [2]. Die richtige Überlieferung hat nur der PK bewahrt, nach dem das Zelt inmitten des Lagers stand [3]. Denn so fordert es die Natur der Sache; es ist schlechterdings unmöglich anzunehmen, man habe das Heiligtum schutzlos den Angriffen der Feinde preisgegeben. Nach einem ägyptischen Relief [4] aus der Zeit Ramses II. (um 1250 v. Chr.) war das ägyptische Lager rechteckig geordnet. Zwei Straßen führten hindurch, die sich in rechtem Winkel schnitten. An ihrem Kreuzungspunkt ungefähr in der Mitte des Lagers befand sich das Königszelt, das vielleicht auch die Heiligtümer des Heeres enthielt. Das assyrische Lager [5] dagegen war kreisrund oder elliptisch angelegt und wurde nur von einer Straße der Breite nach durchzogen; aber auch hier standen die heiligen Standartenwagen, wie sich von selbst versteht, innerhalb der schützenden Befestigung. Ebenso wissen wir, daß das „heilige Zelt" der Karthager neben dem Feldherrnzelt

---

beschrieben wird (Ex. 25 ff.; 35 ff.). Andererseits aber kann man ein heiliges Zelt nicht leugnen, wie immer es ausgesehen haben mag, sobald man die Lade Jahves für mosaisch hält.

[1]) Diese Anschauung ist in dem überlieferten Text so fest verankert, daß sie sich durch einfache Streichung nicht beseitigen läßt; vgl. 7 „außerhalb des Lagers" und „in einiger Entfernung", 8 „er ging hinaus" (aus dem Lager), 11 „er kehrte zurück ins Lager."

[2]) Nach Num. 10,33 zog die Lade den Israeliten gar „drei Tagereisen weit" voraus; sie hätte sich demnach nicht nur außerhalb des Lagers befunden, sondern sie wäre gänzlich von ihm getrennt gewesen. In diesem Falle aber sind die zitierten Worte nur versehentlich aus dem ersten Halbvers eingedrungen; nach 34 ff. bricht Jahve mit seinem Volke auf und kehrt mit seinem Volke ins Lager heim. Ferner wird Num. 11,26 ff. vorausgesetzt, daß sich Mose mit den siebzig Ältesten zum Zelt außerhalb des Lagers begeben hat; denn Eldad und Modad, die nicht bei ihnen sind, werden innerhalb des Lagers verzückt; vgl. o. § 13. Endlich setzen auch Num. 12,4 f. voraus, daß Aaron und Mirjam, um zum Zelte zu kommen, aus dem Lager „herausgehen" müssen; aber auch diese Erzählung ist so, wie sie heute lautet, sekundär überarbeitet.

[3]) Ex. 25,8; Num. 2,17. [4]) Vgl. die Abb. 50 bei Greßmann TB. II.

[5]) Vgl. die Abb. 52 ebd.

innerhalb des Lagers aufgeschlagen war[1]. Nach der Lagerordnung des PK[2] sollte das Zelt Jahves, von den Leviten umgeben, die Mitte einnehmen; auf die vier Windrichtungen sollten sich vier Lager, jedes zu drei Stämmen, verteilen. Danach scheint die Einrichtung des hebräischen Heerlagers dem der Ägypter am ähnlichsten gewesen zu sein.

Obwohl nun Ex. 33,7ff. ausdrücklich behauptet wird, das Zelt Jahves sei außerhalb des Lagers aufgeschlagen worden, setzen Einzelheiten der Erzählung dennoch deutlich das Gegenteil voraus. Denn wenn die Leute hinter Mose herblicken konnten, bis er in die Stiftshütte gegangen war, dann muß diese von jedem Punkt des Lagers aus sichtbar gewesen sein[3]. Nach der parallelen Rezension bezeugten sie ihre Ehrfurcht nicht nur durch Erheben von ihrem Sitz, sondern auch durch Niederwerfen; das hat aber nur dann einen Sinn, wenn sich Jahve im Lager selbst befindet. Da die Erzählung mit sich selbst im Widerspruch steht, muß eine Korrektur der Überlieferung angenommen werden: Das heilige Zelt war ursprünglich innerhalb des Lagers gedacht. Erst später wurde es nach außerhalb verlegt, vermutlich aus frommer Scheu, die Berührung des göttlichen mit dem profanen Leben zu vermeiden; doch konnte dies erst geschehen, als man die tatsächlichen Verhältnisse vergessen hatte. Dieser Entwicklung entspricht es, wenn ursprünglich jeder Israelit, später nur Mose[4] das Zelt betreten durfte.

Eine sekundäre Überarbeitung zeigt sich auch darin, daß hier wie anderswo[5] die Lade Jahves mit der Wolkensäule kombiniert worden ist. Wenn Jahve auf der Lade Platz nimmt oder sich von ihr erhebt, so tut er dies nach der ältesten Anschauung, obwohl er dem Auge der Sterblichen unsichtbar bleibt, in seiner wahren Gestalt. Vor seinem „Antlitz" oder vor seiner Person, so heißt es von dem Gott der Lade, fliehen die Feinde[6], und die vielen Erzählungen in Ex. 33 handeln davon, wie Mose den Jahve überredet oder zwingt, mit seinem „Ant-

[1]) Diodor XX 65,1 ed. Dindorf. Dort wird erzählt, wie ein Feuer im „heiligen Zelt" ausbrach und von dort auf das Feldherrnzelt übergriff und infolgedessen einen großen Schrecken im Lager verursachte.

[2]) Num. 2,1ff.

[3]) So mit Recht Holzinger: Ex. S. 109. Übrigens ist das ונצבו sinnlos, wenn man mit Baentsch übersetzt: „Sie stellten sich an die Tür ihres Zeltes", denn dann mußten sie vorher im Zelt gewesen sein. Aber wie sollten sie unter dieser Voraussetzung wissen, daß Mose aus dem Lager hinausging? Entweder muß man „stehen bleiben" übersetzen (so Dillmann) oder das Wort als handschriftliche Variante zu dem vorhergehenden יקומו auffassen, was mir besser erscheint. [4]) Vgl. Ex. 33,7b mit 8. [5]) Vgl. Num. 10,34. [6]) Num. 10,35.

litz" oder in eigener Person das Volk Israel zu führen. Danach ist er, mehr oder minder zauberhaft, an die Lade gebannt, während die Idee der Wolkensäule voraussetzt, daß er im Himmel wohnt und jedesmal, wenn es nötig ist, von dort herabsteigt. Wolkensäule und Lade, so darf man ferner behaupten, schließen sich gegenseitig aus, weil sie Doppelgänger sind; denn in den Erzählungen, die vor dem Aufenthalt am Sinai spielen, zieht Jahve in einer Wolkensäule dem Volke voraus, von der Lade aber ist nicht die Rede. So stehen sich zwei Anschauungen gegenüber: Entweder ist die Wolke oder die Lade der göttliche Führer der Israeliten. Aber diese ursprünglich getrennten Ideen haben sich grade wegen ihrer Verwandtschaft angezogen und sind in den die Lade betreffenden Erzählungen meist nicht mehr gesondert überliefert[1].

Nach dem PK verwandelt sich die Wolke, die über der Wohnung Jahves lagert, des Nachts in eine Feuersäule[2]. Hier ist ganz deutlich, daß die einst selbständige Wolken- und Feuersäule sekundär an die Stiftshütte gebunden worden ist. Der PK spricht hier zwar nur von dem heiligen Zelt, aber die Verschmelzung der Vorstellungen ist trotzdem nicht vom Zelt, sondern von der Lade ausgegangen, die in dem Zelte stand. Denn es heißt weiter: So oft sich die Wolke erhob, brachen die Hebräer auf; so oft sie sich niederließ, lagerten sich auch die Hebräer[3]. Ältere Nachrichten[4] dagegen behaupten, daß nicht die Wolke, sondern die Lade den Israeliten voranzog. Wir haben darum ein Recht, das, was der PK von der Wolke erzählt, auf die Lade zu übertragen und gewinnen dadurch eine wichtige Ergänzung zu dem bereits bekannten Material. Der PK weiß noch von besonderen Zeichen, die für den Aufbruch und für die Lagerung gegeben würden; nach seiner Darstellung müßten sie von der Wolke stammen, nach der von ihm benutzten älteren Tradition dagegen von der Lade. Diese Auffassung wird durch eine andere Erwägung bestätigt; denn wenn Jahve, der Gott der Lade, nicht nur in der Sage, sondern auch in Wirklichkeit das „Auge" der Israeliten war und die Lagerplätze für sie „erspähte"[5], dann mußte er seinen Willen irgendwie[6] durch die Lade andeuten.

---

[1]) Die Lade begegnet uns ohne die Wolke Num. 10,33ff.; denn V. 34 ist deutlich als sekundäre Zutat zu erkennen. Dagegen fehlt die Wolke fast überall, wo außerhalb des Pentateuchs von der Lade die Rede ist; z. B. Jos. 6; I. Sam. 3ff. Sie wird erst wieder I. Reg. 8,10 erwähnt.

[2]) Num. 9,15f. [3]) Num. 9,17ff.; vgl. Ex. 40,36–38.

[4]) Num. 10,33ff. [5]) Vgl. o. S. 235 zu Num. 10,29ff.

[6]) Über eine solche Möglichkeit vgl. u. Teil IV.

Während hier die Wolke als Wegweiser gedacht wird wie im Neuen Testamente der Stern der Weisen [1], gilt sie anderswo als Gefährt der Gottheit [2]. Das ist überall da der Fall, wo Jahve in der Wolkensäule vom Himmel „herabkommt". Wie sich bei dieser Anschauung von selbst versteht, bleibt die Wolke „vor der Tür des Zeltes" [3], gleich einem Gespann, das draußen wartet. Jahve steigt aus, geht in die Stiftshütte und „redet mit Mose von Angesicht zu Angesicht, wie jemand mit seinem Freunde redet" [4]. Wenn die Audienz vorüber ist, kehrt er in der Wolke zum Himmel zurück. Auch diese relativ junge Erzählung, die zwischen der himmlischen und irdischen Wohnung Jahves bereits vermittelt, setzt noch voraus, daß die Gottheit mit Mose in ihrer wahren Gestalt leibhaftig verkehrt. Auf der ältesten Stufe hat auch hier die Wolke gewiß gefehlt; wenn Mose den Jahve sprechen wollte, sucht er ihn in dem heiligen Zelte auf, wo er zu Hause war und auf der Lade saß. Und umgekehrt, wenn Jahve irgend etwas begehrte, so brauchte er nur den Josua rufen, der, wie später Samuel [5], ständig in seiner Nähe weilte und sogar des Nachts neben der Lade schlief, jedes Winkes gewärtig. Der junge Mann, der unverheiratet sein mußte [6], hatte zugleich das Heiligtum zu reinigen, zu bewachen, das Licht anzuzünden und andere Kleinigkeiten zu besorgen, vor allem aber war er zum Dienst der Gottheit bestimmt. Immerhin wird diese primitive Anschauung, die mit der sinnlichen Anwesenheit der Gottheit rechnet, schon verhältnismäßig früh überwunden worden sein.

Die Wolke als Hülle Jahves gehört wohl schon der ältesten Stufe an, da sie mit der Naturerscheinung des Vulkans gegeben ist. Jung ist dagegen die Vorstellung, daß sich auch der Gott der Lade und der Stiftshütte in einer Wolke offenbart. Sie ist nur im PK bezeugt und dort in zwei Varianten nachweisbar. Bald heißt es ganz allgemein: Die Wolke erfüllte das Zelt, sodaß Mose nicht hineingehen konnte [7];

[1]) Der wegweisende Stern stammt natürlich aus einer Astralreligion, während die Wolke jeder Astralmythologie spottet und nur aus vulkanischen Erscheinungen zu erklären ist; vgl. o. S. 111 ff.

[2]) Vgl. Jes. 19,1; Ps. 18,10 f.; 104,3.

[3]) Ex. 33,9; Num. 12,5. Hier werden Aaron und Mirjam natürlich aus dem Lager gerufen, um in das Zelt zu treten.

[4]) Ex. 33,11. Mit Unrecht behaupten daher Baentsch u. A., Jahve rede hier zu Mose „aus der Wolke heraus". Man kann sich doch nicht vorstellen, daß Jahve draußen vor der Tür bleibt, während Mose drinnen im Zelt weilt.

[5]) I. Sam. 3. [6]) Ex. 33,11; vgl. dazu Ehrlich: Randglossen I S. 404.

[7]) Ex. 40,35.

hier ist wahrscheinlich auf das Stiftszelt übertragen, was ursprünglich von dem Tempel [1] erzählt wurde, da es sich in beiden Fällen um die Einweihung des Heiligtums handelt. Bald aber heißt es spezieller, daß die Kapporeth, der Deckel oder richtiger die Sitzplatte [2] der Lade, von der Wolke verhüllt wurde. Von dieser Stelle aus, zwischen den beiden Keruben, hört Mose nach dem PK auch die Stimme der Gottheit zu sich reden. Darin hat der PK noch eine deutliche Erinnerung an die ursprüngliche Vorstellung von der Lade als dem Thronsitz Jahves bewahrt.

Der übliche Name für die Stiftshütte war in der ältesten Zeit wahrscheinlich „Zelt Jahves" [3], eine einfache und durchsichtige Benennung, die der „Lade Jahves" völlig entspricht. Der PK bevorzugt farblosere, aber ohne weiteres verständliche Ausdrücke wie „das Heiligtum" [4], „Wohnung Jahves" [5], „Zelt des Gesetzes" [6] oder „Wohnung des Gesetzes" [7]. Daneben begegnet uns schon in den älteren Quellenschriften, allerdings überall nur in sekundären Abschnitten, die Bezeichnung „Versammlungszelt" [8], die man verschieden erklären kann. Nach der ältesten Deutung heißt das Zelt so, weil Jahve dort mit den Israeliten zusammenkommt, die ihn um Orakel bitten wollen [9]. Diese Überlieferung weiß noch, daß nicht nur Mose, sondern auch andere Hebräer das heilige Zelt betreten durften; es gilt hier vor allem als Orakelstätte. Der Gott der Lade war demnach auch Orakelgott. Dem späteren Frömmigkeitsideal entsprechend durfte nur Mose in das Zelt hineingehen; der PK bezieht daher den Namen auf die Zusammenkunft Jahves mit Mose [10]. Aber diese Erklärung ist noch unwahrscheinlicher als jene, da man von einer „Versammlung" nicht gut sprechen kann, wo nur zwei sich treffen; überdies sollte man erwarten, daß sich in einem „Versammlungszelt"

---

[1]) I Reg. 8,10 f.

[2]) Num. 7,89; vgl. dazu Ex. 25,22; 30,6; Lev. 16,2 und Martin Dibelius: Die Lade Jahves S. 40, der diese Nachrichten in ihrer Bedeutung zum ersten Male erkannt hat.

[3]) So Ex. 33,7 ff.: „Das Zelt" (wie II. Sam. 6, 17; I Reg. 1,39) = „Zelt Jahves" I. Reg. 2,28 ff. Die Abkürzung in Ex. 33,7 ff. darf natürlich nicht nach dem sekundären 7b erklärt werden.

[4]) Ex. 25,8. [5]) Lev. 15,31; 17,4; Jos. 22,19 usw.

[6]) Num. 9,15; 17,22 ff. usw. [7]) Ex. 38,21; Num. 1,50 usw.

[8]) Ex. 33,7; Num. 11,16; 12,4; Dtn. 31,14 usw. [9]) Ex. 33,7b.

[10]) Ex. 25,22; 29,42 f.; 30,6. 36: Num. 17,19. Die Versammlung mit den Israeliten, die an einigen Stellen betont wird, ist immer nur indirekt durch die Vermittlung des Mose möglich.

nicht nur alle Mitglieder vereinigen können, sondern zu bestimmten Zeiten auch wirklich regelmäßig vereinigen. Das vorliegende Problem läßt sich nicht lösen, wenn man von der Idee ausgeht, daß sich die Israeliten zum Orakel bei Jahve einfanden, da dann immer nur Einzelne zusammenkommen.

Alle diese Schwierigkeiten vermeidet man, wenn das Zelt als der Ort gedacht ist, wo Jahve mit seinen Engeln zusammenzutreffen pflegt und mit ihnen an gemeinsamer Beratung teilnimmt. Eine analoge Bezeichnung ist der „Versammlungsberg“ [1], auf dem ursprünglich die Götter ihre verabredete Tagung abhalten. Die Idee eines himmlischen „Rates“ ist zwar erst spät bezeugt [2], muß aber aus älterer Zeit stammen. Denn schon der Segen des Mose setzt Myriaden von Engeln voraus, die Jahve vom Sinai nach Kades begleiten [3]; schon nach dem Deboraliede kämpfen die Sternengel vom Himmel her [4] und schlagen die Schlacht Jahves. Der Ausdruck „Versammlungszelt“ muß ebenso alt sein wie der Titel „Jahve Zebaoth“ [5], der für den Gott der Lade charakteristisch ist; denn sobald Engel die Heerscharen Jahves bilden, ist es auch naturgemäß, daß sie sich mit ihm in gemeinsamer Versammlung beraten [6].

18. **Moses Maske** [7]. Die erste Variante erzählt: Als Mose vom Berge Sinai herabstieg, wußte er nicht, daß sein Antlitz infolge

[1]) Jes. 14,13; vgl. auch das „Versammlungshaus“ als Bezeichnung für die Scheol, wo alle Menschen sich treffen Job. 30,23.

[2]) Ps. 82,1; 89,8; Job. 1,6; 2,1 usw. [3]) Dtn. 33,2f.

[4]) Jdc. 5,20.

[5]) Mit Unrecht behauptet man durchweg, der Titel sei im Hexateuch unbekannt; denn wenn Jos. 5,15 ein „Oberster des Heeres Jahves“ vorausgesetzt wird, muß es doch wohl auch ein „Heer Jahves“ gegeben haben. Auf Willkür beruht die Streichung dieses Titels in den Sam.-Büchern; vgl. M. Dibelius: Die Lade Jahves S. 58.

[6]) Man darf nicht dagegen einwenden, daß der Versammlungsort naturgemäß der Himmel sei; denn auch nach babylonischer Vorstellung treffen sich die Götter im „Schicksalsgemach“, obwohl sie im Himmel wohnen (KAT³ S. 402). Nach Jes. 6 sieht der Prophet Jahve, von seinen Saraphen umgeben, im Tempel von Jerusalem und hört, wie sie dort sich beraten.

[7]) Ex. 34,29–35. Unverständlich ist zunächst 31, da ein bloßer Zuruf nicht genügen kann, die ängstlichen Israeliten wieder zu ermutigen; ebenso unverständlich ist 33, da das Auflegen der Hülle nach der Unterredung keinen Zweck mehr hat. Verständlich ist dies dagegen vor der Unterredung, um die Furcht des Volkes zu beschwichtigen. Demnach gehört 33b vor 31. Der Schluß von 33a ist ausgefallen; er lautete etwa: „Da entfernte er die Hülle wieder von seinem Antlitz.“ So bilden 29–33 eine geschlossene Einheit, die allerdings etwas überarbeitet ist. Als sekundäre Erweiterungen sind zu betrachten: 29 die Paren-

der Unterredung mit Gott glänzte. Die Israeliten flohen daher vor ihm und wagten nicht, ihm zu nahen. Erst als Mose eine Hülle auf sein Antlitz gelegt hatte, wandten sie sich wieder zu ihm, sodaß er ihnen mitteilen konnte, was ihm Jahve befohlen hatte. Nachdem er seine Worte geendet hatte, entfernte er die Hülle wieder von seinem Antlitz. Die zweite Variante dagegen lautet: So oft Mose vor Jahve trat, mit ihm zu reden, entfernte er die Hülle, bis er wieder herauskam. Da sahen die Israeliten, daß sein Antlitz glänzte. Dann legte er die Hülle wieder auf sein Gesicht und teilte den Israeliten mit, was ihm Jahve befohlen hatte; er behielt die Hülle vor, bis er wieder eintrat, mit Gott zu reden.

Während die erste Variante am Sinai spielt und einen einmaligen mythischen Vorgang erzählt, berichtet die zweite von einer immer sich wiederholenden Handlung, die am Zelt Jahves stattfindet. Im letzten Grunde aber sind beide Varianten identisch; denn die erste setzt ebenfalls einen kultischen Brauch und die zweite ebenfalls einen mythischen Vorgang voraus. Beide Male besteht die priesterliche Funktion darin, daß Mose die göttlichen Gebote dem Volke mitteilt. Dies tut er nur, wenn er zuvor eine Hülle auf sein Antlitz gelegt hat. Von dieser Tatsache gehen beide Varianten aus. Das Primäre ist, wie überall, die Sitte, das Sekundäre dagegen die Sage, die deren Entstehung erklären soll. Demnach liegt eine ätiologische Sage vor, die an einen priesterlichen Brauch an-

---

these: „Es waren aber die beiden Gesetzestafeln in der Hand Moses, als er vom Berge Sinai herabstieg" (vgl. 31,18) und das folgende „Mose"; in 30 אתו־משה – פניו (überflüssige Wiederholung aus 29) und wahrscheinlich auch „Aaron"; in 31 das erste „Mose" und אהרן – 32 ישראל (vorher ist nur von Aaron die Rede, hier werden außerdem noch die Fürsten vom Volk unterschieden; eine doppelte Rede des Mose ist überdies sehr unwahrscheinlich, allerdings im PK nicht ganz unmöglich.) – Mit 34 beginnt etwas Neues, da nicht mehr vom Heraufsteigen auf den Sinai, sondern vom „Hineingehen" (in das Zelt) und vom „Herauskommen" (aus dem Zelt) die Rede ist; außerdem handelt es sich nicht um einen einmaligen, sondern um einen öfter wiederholten Akt. Nach 35 legt Mose die Hülle über sein Antlitz, sobald die Israeliten den Glanz sehen, um sie nicht zu erschrecken, wie man aus der Parallele schließen darf. Dann ist es aber sinnlos zu warten, bis er die Unterredung vollendet hat; demnach gehört 34b (von ודבר an) hinter על־פניו in 35. Die Worte ״עור פני מ sind mit LXX zu streichen. – Im Sprachgebrauch erinnern Einzelheiten an den PK, und es ist möglich, daß die beiden Varianten von ihm überliefert worden sind. Aber schon das Vorhandensein eines Parallelberichts spricht dagegen, daß er der Verfasser sei; überdies lassen sich fast alle für den PK charakteristischen Wendungen als sekundäre Erweiterung entfernen.

knüpft und fragt: Warum legte Mose eine Hülle auf sein Antlitz, wenn er als Stellvertreter Jahves zum Volke redete? Die Antwort lautet: Weil seine Haut durch den Verkehr mit Gott, sei es auf dem Sinai, sei es im heiligen Zelt, so glänzte, daß die Israeliten sich fürchteten, ihm zu nahen. Die Lichtstrahlen der Gottheit, so wird hier also vorausgesetzt, spiegelt das Antlitz des Mose wider; die Todesgefahr, die dem Menschen droht, wenn er Jahve schaut, herrscht darum auch beim Anblick des Mose. Nur Mose selbst darf ungestraft die Gottheit in ihrer blendenden Schönheit sehen. Den Lichtglanz Jahves kennen auch andere Mose-Sagen [1]. Wie Moses, so leuchtet auch Jesu Antlitz gleich der Sonne, als er auf dem Berge „verklärt" wird; sogar seine Kleider werden weiß wie Licht. Und wie bei Mose, so fürchten sich alle, die es erleben [2]. Auch von Buddha [3] und Zoroaster [4] wird Ähnliches erzählt.

Nach dem überlieferten Text trägt Mose die Hülle in der Zwischenzeit, wo er weder mit Jahve noch mit dem Volke als Vertreter Jahves zu tun hat, also kurz gesagt, als Privatmann; dagegen entfernt er die Hülle, sobald er Priesterdienste verrichtet. Diese merkwürdige Erzählung, daß er als Privatmann anders als der gewöhnliche Mensch mit einer Hülle herumgelaufen sei, daß er dagegen als Priester wie jeder andere Mensch ohne Hülle seines Amtes gewaltet habe, stellt die Dinge nahezu auf den Kopf und läßt sich nur aus einer absichtlichen Änderung des Textes erklären. Nach der oben rekonstruierten ursprünglichen Fassung der Sage legt Mose die Hülle vor, sobald er vom Berge herabkommt oder aus dem Zelte Jahves heraustritt, und solange er im Namen der Gottheit redet [5]. Das gibt einen vorzüglichen Sinn und ist gewiß keine junge Erdichtung, da von israelitischen Priestern niemals

[1]) Vgl. o. zu Ex. 24,10; 33,18ff. S. 182. 224.

[2]) Matth. 17,1ff. und Parallelen.

[3]) Vgl. G. A. van den Bergh van Eysinga (Forschungen Heft 4)[2] S. 73ff.

[4]) Dillmann-Ryssel[3] S. 392 verweisen auf Dio Chrysost. orat. 36 S. 93 Reisk. Dort wird erzählt, wie Zoroaster unversehrt in den Flammen eines brennenden Berges erscheint. Eher könnte man auf Parallelen im Märchen aufmerksam machen, die allerdings auch weit entfernt sind, auf die Motive vom Sonnengewand des Helden, durch dessen Glanz die Feinde versengt werden; z. B. Krauß: Sagen und Märchen der Südslawen I S. 220ff. N. 46: Das wunderbare Pferd. Anderes Material bei Hans Schmidt: Jona S. 34. Anm. 1.

[5]) Das ist nur in der ersten Variante noch deutlich zu erkennen. Nach der zweiten ist Mose schon als ständiger Vertreter Jahves gedacht, der die Hülle im gewöhnlichen Leben überhaupt nicht mehr entfernt.

Ähnliches berichtet wird. Überdies lehrt ja auch die Verstümmelung des Textes, daß eine alte Sage zugrunde liegt, die man nicht missen mochte, und die man doch in der überlieferten Form nicht behalten wollte. Die Sage war den Späteren lieb, weil sie von Mose Einzigartiges erzählte und seinen nahen, persönlichen Umgang mit der Gottheit verherrlichte. Schwieriger ist zu erkennen, warum man an dem überlieferten Brauche Anstoß nahm und ihn änderte.

Was ist daran bedenklich, daß Mose eine Hülle über sein Antlitz legt, wenn er im Namen Jahves vor das Volk tritt? Wäre die „Hülle" als Binde oder Schleier aufzufassen, so hätte das schwerlich Ärgernis erregt, auch weiß man nichts davon, daß die hebräischen Priester Schleier oder Binde trugen. Wahrscheinlich aber ist die „Hülle" als Maske zu deuten. Daß Mose als Priester mit einer Maske seines Amtes gewaltet haben sollte, mußte den Späteren in der Tat höchst anstößig sein; denn die Maske war später im Kultus verpönt. Eben deshalb änderte man die überlieferte Sage und verstümmelte den Text fast bis zur Unkenntlichkeit. Die Maske spielt ja in vielen primitiven Kulten eine Rolle, sodaß es unnötig ist, Parallelen zu häufen. Auch die Hebräer besaßen Masken, Theraphim genannt. Denn der Theraphim kann nach den Erzählungen, in denen er uns begegnet, kein Hausgötze, sondern nur eine Maske gewesen sein[1]. Er diente später im allgemeinen nur scherzhafter Vermummung; und so ist es begreiflich, daß die beiden Sagen, in denen er eine Rolle spielt, ihrer literarischen Art nach als Burlesken zu bezeichnen sind. Da der Theraphim aber mehrfach zusammen mit dem Ephod erwähnt wird[2], so muß er vereinzelt noch im Kultus gebraucht worden sein. Der Priester benutzte ihn, um Orakel zu gewinnen[3]. Man darf daher vermuten, daß die späteren Überarbeiter der vorliegenden Sage den charakteristischen Ausdruck für die „Maske" durch den nichtssagenden „Hülle" ersetzt haben[4]. Von besonderem Interesse ist die Nachricht des Bischofs Gregentius von Taphar, daß noch die christlichen Araber laszive Tänze mit Tiermasken aufführten; da dies als Götzendienst bestraft werden soll, handelt es sich um heidnische Riten[5].

---

[1]) Vgl. Gen. 31; I. Sam. 19,9ff.; dazu Greßmann: Göttinger Bibelwerk II, 1. S. 86f.; Eschatologie S. 345. Anm. 2.

[2]) Jdc. 17f.; II. Reg. 23, 24; Hos. 3,4. [3]) Ezech. 21,26.

[4]) Das Wort מסוה ist nur hier überliefert.

[5]) Gregentius Tapharensis, Homeritarum leges cap. 34. (Migne: Patrol. Graeca 86,1. S. 599): *οἱ τὰ δερμάτινα πρόσωπα ἄνδρες ἀναιδεῖς ἐνδιδυσκόμενοι, καὶ ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς δαιμονιῶντες καὶ παίζοντες, ὡς τοῦ Σατανᾶ τὴν αἰδῶ*

Die Maske war das Antlitz der Gottheit, und wer sie vorband, stellte die Gottheit dar. „Auch im späteren Griechenland wurden zahlreiche Riten gefeiert, bei denen die Menschen Götter vertraten, deren Namen führten, die Maske oder die Kleidung der Gottheit anlegten und in dem Aufzuge sich zeigten, in dem man jene zu denken gewohnt war [1].“ Aber die Maske machte nicht nur zum Stellvertreter der Gottheit, sondern zur Gottheit selbst [2]; man eignete sich deren Kräfte und Tätigkeiten an, wurde mit göttlicher Substanz durchdrungen und geradezu vergottet, wenn man die Maske des Gottes trug. Nach der gegenwärtigen Überlieferung wurde Mose durch den persönlichen Verkehr mit Jahve gottgleich an Glanz; ursprünglich aber wird man erzählt haben, daß Mose durch die Maske zur lichtstrahlenden Gottheit wurde. Und wenn es jetzt heißt, Mose habe die Maske angelegt, um die Furcht der Israeliten vor dem Lichtglanz zu beschwichtigen, so wird auch hierin eine Verdunklung des Ursprünglichen zu vermuten sein. Denn es ist bei Naturmenschen selbstverständlich, wie man an Kindern beobachten kann, daß sie sich gerade vor der Maske fürchten, auch wenn sie wissen, wer sich hinter ihr verbirgt [3].

Nach der Voraussetzung der Sage darf allein Mose das Zelt betreten, weil Jahve in eigener Person darin weilt. In der Maske redet er zum Volk immer nur außerhalb des Zeltes. Diese Anschauung entspricht der späteren Zeit, nach der auch der Hohepriester nur einmal des Jahres in das Allerheiligste des Tempels hineingehen durfte. Andere Traditionen dagegen wissen noch, daß Josua beständig den Dienst des heiligen Zeltes besorgte [4] und daß auch die Israeliten dort mit Jahve „zusammenkamen“, wenn sie ihn um Orakel bitten wollten [5]. Demnach muß dies die ältere Tradition gewesen sein. Wenn aber die priesterlichen Funktionen innerhalb des Zeltes stattfanden, muß Mose

---

ἀσπαζόμενοι, καὶ τὸ εἶναι Χριστιανοὶ παραχαράττοντες, καὶ τὸ „Ἀποτάσσομαι τῷ Σατανᾷ καὶ πάσῃ τῇ πομπῇ αὐτοῦ“ δημοσίως διαψευδόμενοι, δεχέσθωσαν ἀνὰ μαστίγων διακοσίων κτλ.

[1]) O. Gruppe: Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. S. 924; vgl. auch S. 897 Anm. 0.

[2]) Wundt: Völkerpsychologie II, 1. S. 413: „Für den Naturmenschen ist darum die Maske kein bloßer Schein, sondern wie er das Bild eines Menschen von dessen seelischen Eigenschaften nicht trennen kann, so geht ihm auch etwas von dem Charakter der Maske auf deren Träger über.“

[3]) Vgl. Wundt a. a. O. Es ist übrigens wohl zu beachten, daß die zweite Variante von der Furcht nichts weiß.

[4]) Ex. 33,11. [5]) Ex. 33,7.

auch die Maske innerhalb des Zeltes getragen haben, um den Gott beim Orakelgeben darzustellen [1].

Die Entwicklung der Überlieferung läßt sich so zusammenfassen: Die Erzähler gehen von der feststehenden Tatsache aus, daß Mose eine Maske anlegt, wenn er des Priesteramtes waltet, nach der ältesten, nicht mehr erhaltenen, aber noch zu erschließenden Anschauung innerhalb, nach der jüngeren außerhalb des heiligen Zeltes. Mose erscheint in der Gestalt Jahves, sein Antlitz leuchtet wie das Jahves; ursprünglich gilt das als eine Folge der Maske, die er trägt und die eben deshalb den Israeliten Furcht einflößt. Die zweite Variante ist die ältere; denn sie weiß noch, daß es sich um einen wiederholten priesterlichen Akt handelt. Sie erklärt aber das Leuchten der Haut Moses aus dem persönlichen Verkehr mit Jahve und das Anlegen der Maske aus der Absicht, den Lichtglanz zu verdecken. Die erste Variante ist noch jünger und hat den wiederholten Akt in einen einmaligen verwandelt; die Szene, die bisher am Zelt Jahves spielte, ist jetzt an den Berg Jahves verlegt worden. Mose verkehrt mit seinem Gott auf dem Sinai selbst; die Maske dient jetzt dazu, die Furcht der Israeliten zu beschwichtigen, obwohl das ihrem Wesen widerspricht. Nach Paulus [2] hatte sie den Zweck, die vergängliche Glorie des Antlitzes Moses zu verhüllen; die Israeliten sollten also nicht sehen, wie der Lichtglanz allmählich im Verschwinden begriffen war.

19. **Das Murren wider Jahve und Mose** [3]. Eine Reihe von Erzählungen hat das Motiv des Murrens fast zum einzigen Inhalt und

---

[1]) Weiteres vgl. u. Teil IV.

[2]) II. Kor. 3,7; vgl. Philo ed. Mangey II, 146.

[3]) Lev. 10,1–7; Num. 11,1–3; 16,1–17,5. – In Num. 16 rechnet man nach der üblichen Analyse zum JE 12–15. 25–34, im großen und ganzen mit Recht. In 15a sind die Worte auszuscheiden: „Wende dich nicht zu ihrem Opfer"; denn aus dem Folgenden geht hervor, daß Mose etwas ganz Anderes von Jahve erbittet, etwa: „Strafe sie in deinem Zorn." In 26 ist העדה wohl durch העם zu ersetzen. 27a gehört nicht in diesen Zusammenhang. 32b und wohl der ganze Halbvers 33b sind dem R zuzusprechen. In 30 ist ובצתה—שאלה als Auffüllung aus 32.33 zu streichen, da eine so unschöne Vorwegnahme der Pointe nur einem Überarbeiter zuzutrauen ist. Der Rest ist nicht einheitlich, wie man zum Teil schon erkannt hat. 31.33a gehören zum J, 32a.34 zum E, ferner ist 13 J parallel 14 E. 25–30a sind später aufgesetztes Licht und mögen daher aus dem E stammen. Also 12.13.15.31.33a J; 14.25–30a.32a.34 E. – Zur ersten Schicht des PK gehören 1–7a.18.15a (Und Mose betete zu Jahve: „Wende dich nicht zu ihrem Opfer"). 35. Aber auch diese Verse sind nicht ganz einheitlich; denn nach 1–7 soll das Gottesurteil erst am

berührt sich auch in der Art, wie der Ungehorsam bestraft wird, sodaß man sie gemeinsam betrachten muß. Hierher gehört zunächst die Geschichte von Dathan und Abiram, die zwar gegenwärtig mit der Korah-Sage eng verbunden ist, sich aber doch unversehrt wieder herauslösen läßt, bis auf die Einleitung, die verloren gegangen ist. Nach dem Jahvisten[1] läßt Mose eines Tages Dathan und Abiram zu sich rufen. Sie folgen seinem Befehle nicht und begründen ihre Weigerung damit, daß Mose sie aus einem Land voll Milch und Honig in die todbringende Wüste geführt habe. Er habe sich nicht bewährt und könne darum auch keinen Gehorsam beanspruchen. Mose gerät darauf in heftigen Zorn und bittet Jahve um strenge Bestrafung der Empörer, indem er zugleich seine Uneigennützigkeit betont[2]. Mose reinigt sich

folgenden Tage, nach 18 dagegen am selben Tage stattfinden. Eine Wiederholung des Subjekts in 18 ist daher unnötig, und „Mose und Aaron" am Schluß des Verses ist Zusatz eines Glossators. 35 ist unmittelbare Fortsetzung von 18 resp. 15a. Ursprünglich steht der Rotte Korah nur Mose gegenüber, wie 2a und 4 lehren. Die Schwierigkeiten 1.2 hat Ehrlich scharfsinnig beseitigt: Das fehlende Objekt zu „Korah nahm" enthält 2: „zweihundert Mann" (das vav ist zu streichen); ויקומו לפני משה 2 (= „sie traten vor Mose") sollte hinter 2 stehen und ist (ältere) Variante (weil „Aaron" fehlt) zum Anfang von 3. Von 1 sind nur die ersten beiden Worte ursprünglich, da Korah durch den Stammbaum fälschlich zum Leviten gemacht wird und da der Stammbaum Dathans und Abirams auf harmonistischem Einschub beruht. In 3 ist בני לוי aus 7 einzusetzen. In 4 ist והקריב („der soll ihm nahen") in Ordnung (gegen Ehrlich), dagegen das folgende יקריב in den Jussiv יקרב zu verbessern. — Als zweite Schicht des PK sind 19—24.27a zu betrachten. Der Bruch zwischen 18 und 19 ist noch deutlich erkennbar, doch hat man die Heilung bisher auf falschem Wege versucht. Nachdem die Korahiten bereits versammelt sind, kann nicht Korah plötzlich noch die Gemeinde heranholen. In 24.27a sind die Namen der Rebellen falsches Explizitum; gemeint ist „die Wohnung Jahves". Auch in dieser Schicht ist Aaron erst später hinzugefügt, wie ein Vergleich zwischen 20 und 23 lehrt. — Eine dritte Schicht bilden, wie allgemein anerkannt ist, 7a. 8—11; hier ist Korah zum Leviten geworden. 16f. sind eine Wiederholung von 6f.; hier ist Aaron der eigentliche Priester und Mose völlig ausgeschaltet.

Num. 17,1—5 ist keine Erzählung: Aus den kupfernen Räucherpfannen der Korahiten wird ein kupferner Überzug über „den Altar" gefestigt; gemeint ist wohl der Räucheraltar, schwerlich der Brandopferaltar. Es scheint, daß der Räucheraltar ein jüngerer Ersatz für die Räucherpfannen ist. — 17,6ff. ist nicht, wie man gewöhnlich annimmt, die ursprüngliche Fortsetzung von 16,35, sondern eine neue Erzählung (vgl. § 21). Denn mit der Bestrafung der Korahiten ist die Erzählung, ihrer inneren Logik nach, zu Ende.

[1]) Num. 16,12.13.15 (teilweise).31.33a.

[2]) V. 15. Zum Text vgl. o.; die Verbesserungen Ehrlichs leuchten mir nicht ein.

demnach nicht von dem eben gemachten Vorwurf, er besitze nicht die Eigenschaften des Führers, sondern von dem Verdacht, er habe seine Stellung als Richter mißbraucht. Davon muß in der vorhergehenden Einleitung die Rede gewesen sein; ein guter Erzähler mußte auch motivieren, warum Mose Dathan und Abiram holen ließ. Dathan und Abiram haben, soviel läßt sich mit annähernder Sicherheit rekonstruieren, im Lager das Gerücht ausgesprengt, Mose bereichere sich auf Kosten Anderer und beuge das Recht. Als Mose sie zitieren will, fügen sie ihm einen zweiten Schimpf zu, indem sie seine Führer-Qualitäten überhaupt bestreiten; da der Führer zugleich auch Richter ist, so hängt Beides aufs engste zusammen. Dem Mose, der keine Exekutiv-Gewalt hat, bleibt nichts anderes übrig, als Jahve um Hilfe zu bitten. Kaum hat er sein Gebet beendet, als sich der Boden spaltet und die Aufrührer lebendig verschlingt. So tritt Jahve für seinen Schützling ein und stellt dessen Ehre wieder her.

Die fehlende Einleitung des Elohisten[1] muß ebenso ergänzt werden wie beim J. Denn auch hier antworten Dathan und Abiram, als sie gerufen werden, Mose mißhandle[2] die Israeliten oder wie sie übertreibend behaupten, Mose wolle den Israeliten „die Augen ausstechen"; zugleich hört man aus ihrer Rede den versteckten Vorwurf heraus, Mose habe sein Wort gebrochen und die Israeliten in die Wüste geführt, während er ihnen ein Land voll Milch und Honig, Äcker und Weinberge verheißen habe. Aber hätte Mose sein Wort auch gehalten, er habe doch kein Recht, das Volk zu tyrannisieren. Ursprünglich lautete der Schluß des Elohisten wohl ähnlich wie beim Jahvisten: Auf das Gebet Moses greift Jahve ein; die Erde tut ihr Maul auf und verschlingt die Frevler samt ihren Familien, die mit ihnen haften. Im Unterschied zum J ist hier die grausige Strafe Dathans und Abirams besser motiviert; denn die Vorwürfe, die sie gegen Mose erheben, sind unerhört und werden deutlich als Lügen charakterisiert. Dort ist es der unbändige Freiheitstrieb, der von einer Autorität nichts wissen will;

[1]) Num. 16,14.32a. Dazwischen stand wohl ursprünglich ein Gebet wie beim J in V. 15; vielleicht läßt sich der Text auf beide Quellen verteilen („nicht einen Esel habe ich ihnen genommen" J || „Keinem von ihnen habe ich etwas zu Leide getan" E).

[2]) So erklärt Ehrlich mit Recht die nur hier bezeugte Redewendung: „die Augen blenden"; denn dazu allein paßt die Entschuldigung des Mose, er habe Niemandem ein Leid zugefügt. Auch darin hat Ehrlich Recht, wenn er לֹא in לוֹ verbessern will.

hier dagegen gesellt sich zum Ungehorsam die Bosheit. Im übrigen stehen sich beide Varianten sehr nahe.

Ein jüngerer Erzähler[1] aber setzte ein kleines Licht auf. Ihm war das Eintreten Jahves für Mose nicht imposant genug. Als dem Mose der Ungehorsam gemeldet wird, geht er in feierlichem Zuge, von den Ältesten begleitet, zu den Zelten Dathans und Abirams, die mit ihren Weibern und Kindern vor der Tür stehen. Dann ruft er das Gottesurteil an: „Sterben diese Männer eines natürlichen Todes, dann hat Jahve mich nicht gesandt; wirkt Jahve aber Unerhörtes, so sollt ihr erkennen, daß ich im Auftrage Gottes handle und daß diese Männer nicht mich, sondern Gott gelästert haben." Mose fordert demnach ein Wunder, und er ist der Erfüllung seiner Bitte so gewiß, daß er das Volk schon im voraus aus der näheren Umgebung der Zelte entfernt hat, um es vor dem Verderben zu bewahren. Kaum hat er seinen Wunsch ausgesprochen, so öffnet sich die Erde, und die umstehenden Israeliten stieben entsetzt auseinander. Diese effektvolle Bestrafung der Sünder in Gegenwart des ganzen Volkes, ferner die Betonung des Wunders und endlich die Auffassung von der religiösen Bedeutung Moses entsprechen dem erbaulichen Geschmack einer jüngeren Zeit und verwandeln die Sage in eine Legende.

Obwohl schon nach der alten Erzählung Jahve hinter Mose steht, handelt es sich nicht um priesterliche, sondern um weltliche Kämpfe.

---

[1]) Num. 16,25.26.27b. 28–30 (ohne die Auffüllung vgl. o.) 34. Ehrlich fragt, warum Dathan und Abiram mit ihren Familien vor der Tür stehen, und meint, Mose habe die Bösewichter „sehen" müssen, um sie bezaubern zu können. Aber weder auf das Sehen noch auf das Zaubern wird im Texte hingewiesen, und die Frage beantwortet sich sehr viel einfacher. Alle derartigen Szenen spielen sich „vor der Tür" ab, weil der Orientale im Freien lebt; Häuser und Zelte dienen nur als Schutz vor Unwetter oder als Schlafstätte. Das Gebet hat hier natürlich gefehlt, da es durch die Anrufung des Gottesurteils im Folgenden ersetzt wird. Das Gottesurteil muß eine sekundäre Zutat sein, erstens weil es noch im J fehlt, zweitens weil es den Charakter der alten Sage verändert (vgl. o. im Text) und drittens weil es seinem Wesen widersprechend nicht zwischen Recht und Unrecht entscheiden, sondern nur die Strafe verschärfen soll. Bezeichnend ist die Einleitung mit den Worten: „Wenn diese sterben, wie alle Menschen zu sterben pflegen." Das paßt sehr schlecht in die Situation; nach dem folgenden Gegensatz sollte man vielmehr erwarten: „Wenn kein Wunder geschieht", aber der Erzähler denkt eben nur an die Strafe und nicht eigentlich an ein Gottesurteil. Wahrscheinlich hat hier die Korah-Sage eingewirkt, bei der das Gottesurteil zum ursprünglichen Bestand der Erzählung gehört.

Die Führerschaft und das Richtertum, kurz die Herrscherstellung des Mose wird angegriffen. Man wirft ihm Unfähigkeit vor, das Volk zu regieren und dessen Wünsche zu befriedigen, Wortbruch und tyrannischen Mißbrauch seiner Macht zu eigennützigen Zwecken. Wie groß die Gefolgschaft Dathans und Abirams war, die ihm den Gehorsam aufkündigte, erfahren wir nicht. Nun sind gewiß auch damals politische Aufstände vorgekommen, wie sie zu allen Zeiten wiederkehren, besonders unter primitiven Verhältnissen, wo keine starke Staatsgewalt vorhanden ist. Auch an dem Untergang der Geschlechter Dathans und Abirams ist kaum zu zweifeln, da diese Tatsache nicht gut erfunden sein kann. Auf der anderen Seite aber ist die Art der Katastrophe völlig sagenhaft und das Motiv der Auflehnung, wenigstens in der uns überlieferten Erzählung, so allgemein gehalten, daß in dieser Hinsicht historische Erinnerungen schwerlich anzunehmen sind.

Als *geschichtliche Tatsache* läßt sich demnach mit Sicherheit nur der Untergang Dathans und Abirams betrachten. Alles Übrige entstammt wahrscheinlich der schöpferischen Gestaltungskraft der Phantasie. Selbst der Zusammenhang der beiden Geschlechter mit Ruben ist anfechtbar, weil die alte Sage nur von dem Vater Eliab spricht; erst jüngere Erzähler haben den Stammbaum bis auf Ruben zurückgeführt [1]. Das kann erdichtet sein, entweder weil Ruben als der Erstgeborene Anspruch auf die Herrschaft erheben konnte [2] oder weil Ruben schon früh zu Grunde ging [3]. Handelt es sich aber um eine zuverlässige Überlieferung, dann ist jedenfalls wohl zu beachten, daß die Sage nicht von Ruben, sondern nur von zwei einzelnen rubenitischen Geschlechtern erzählt. Sie berichtet weder von dem Untergang Rubens [4] noch davon, daß Ruben die Autorität Moses angetastet habe [5]. Noch weniger darf man aus ihr herauslesen, daß Ruben mit anderen Stämmen sich von der Führerschaft Moses losgesagt habe und mit ihnen eigene Wege gezogen sei [6]. Diese Verallgemeinerung und allegorische Auslegung widerspricht dem Wortlaut der Erzählung und läßt sich wissenschaftlich nicht rechtfertigen.

Die Kürze der alten Sage ist ein Kennzeichen relativ hohen Alters und zugleich ein hervorstechendes Merkmal der *Ortssage*. Sie knüpft vermutlich an einen Erdspalt an, in dem Dathan und Abiram verschwunden sein sollen. Tief eingerissene Schluchten und jähe Täler gibt

[1]) Num. 16,1; 26,8ff. [2]) Gen. 49,3ff. [3]) Gen. 35,22; Dtn. 33,6.
[4]) Gegen Ed. Meyer: Israeliten S. 532.
[5]) Gegen Guthe: Geschichte des Volkes Israel S. 33.
[6]) Gegen Guthe ebd. S. 55.

es in Palästina genug, die durch ihre schauerliche Einöde der leichtbeschwingten Phantasie Anregung bieten konnten. Da die Erzählung gegenwärtig nicht lokalisiert ist[1], so wird man zunächst[2] an Kades und seine nähere und weitere Umgebung denken. Waren aber Dathan und Abiram wirklich rubenitische Geschlechter, so könnten sie auch in Moab, den Stammsitzen Rubens, gewohnt haben und dort durch irgend eine Katastrophe zu Grunde gegangen sein; der Aufruhr gegen Mose wäre dann natürlich erdichtet[3].

Eng verwandt ist die Ortssage von Thabera[4], die sich ebenfalls durch Kürze und durch Allgemeinheit der Motive auszeichnet. Hier sind es nicht einzelne Geschlechter, die sich wider Mose empören, sondern das ganze Volk murrt gegen Jahve, weil es nicht satt zu essen hat. Jahve gerät in heftigen Zorn und läßt ein Feuer auflodern, das Lager zu verzehren. Auf die Fürbitte des Mose erlischt es, sodaß nur ein Teil verbrennt. Seitdem heißt jener Ort Thabera, „die Brandstätte". Die Sage ist schematisch und entbehrt jeder Originalität. Typisch ist die Klage des Volkes über geringe oder schlechte Nahrung, typisch der Grimm Jahves und das Eintreten Moses für Israel, typisch auch die volksetymologische Pointe. Die Art der Strafe ist wie gewöhnlich naturhaft. War Jahve in der vorigen Sage als Gott des Erdbebens gedacht, so gilt er hier und in vielen anderen Erzählungen als Gott des Feuers; ob es aus der Erde oder vom Himmel kommt, erfahren wir nicht. Wo Thabera lag, ist unbekannt; wahrscheinlich ist es in der Umgegend von

[1]) Der Ort lag jedenfalls in der Wüste. Num. 16,13.

[2]) So mit Recht Ed. Meyer: Israeliten. S. 99.

[3]) Da die Ortsnamen meist auch eine etymologische Pointe haben, so könnte man vermuten, daß Dathan und Abiram in Bela „verschlungen" worden seien. Bela lag an der Südgrenze Moabs und wird Gen. 14,2.8 mit Zoar identifiziert. Zoar, nahe bei Sodom und Gomorrha, entging damals der Zerstörung (anders Weisheit Sal. 10,6). Aus Gen. 14,2.8 folgt aber, daß Bela in späterer Zeit nicht mehr existierte, und darum könnte man gerade von dieser Ortschaft fabuliert haben, was ihr Name besagt: sie sei „verschlungen" worden. Freilich erheben sich auch Bedenken gegen diese Hypothese: Ob dort Rubeniten wohnten? Ob es nicht mehrere Ortschaften gleichen Namens gab? Wie kommt eine solche Sage in diesen Zusammenhang, der nach Kades weist? Man wird sich auch hier mit einem non liquet begnügen müssen.

[4]) Num. 11,1–3 E; vgl. Baentsch z. St. Die von Holzinger befürwortete Umstellung der Verse 2 und 3 ist unnötig und ein Zusammenhang mit 11ff. unwahrscheinlich. Die Erzählung ist völlig selbständig und hat auch mit dem Vorhergehenden nichts zu tun; man hat darum kein Recht, aus 10,33 zu schließen, Thabera sei drei Tagereisen vom Sinai entfernt. 11,1 ist mit Ehrlich רעב „Hungersnot" statt des überlieferten רע zu lesen.

Kades zu suchen, da auch die folgende Ortssage von Kibroth hatthaava dort spielt[1].

Von einem Straffeuer Jahves weiß auch die Sage über den Tod Nadabs und Abihus[2]. Ihre Sünde besteht, wie es scheint, darin, daß sie fremdes, unheiliges, nicht vom Altar genommenes Feuer[3] in ihre Räucherpfanne getan und vor den heiligen Jahve gebracht haben. Darauf geht Feuer von Jahve aus und verzehrt sie. Während Aaron schweigt, singt Mose ein Lied, das Jahves unnahbare Größe rühmt[4]:

„An meinen Vertrauten heilige ich mich
und vor dem ganzen Volk verherrliche ich mich."

Die Erzählung ist im PK überliefert und trägt gegenwärtig auch das Gepräge dieser Quellenschrift. Aber sie ist in sich unverständlich. Der Geistesart des Verfassers entspricht es zwar, wegen eines kultischen Vergehens die Todesstrafe verhängen zu lassen, aber worin dieses Vergehen besteht, ist nicht klar. Für ihn sind Nadab und Abihu die Söhne Aarons und folglich auch die Neffen Moses. Warum Mose in diesem Augenblick ein Lied anstimmt und Gott rühmt, wo er den Tod seiner Verwandten beklagen müßte, ist unbegreiflich, und noch rätselhafter ist das Schweigen Aarons, das nur als Schuld oder Trotz ungezwungen erklärt werden kann[5].

Der Sage liegt darum, wie es scheint, ein älterer Kern zugrunde. Auffälligerweise sind hier Nadab und Abihu die einzigen[6] Söhne Aarons, während sonst Eleasar und Ithamar hinzukommen[7]; ja, diese stehen für den PK sogar im Vordergrund des Interesses, da sie als die legitimen

[1]) Vgl. o. S. 140f.

[2]) Lev. 10,1–7 PK. Die Verse sind nicht einheitlich. Als Grundstock heben sich 1–3 heraus; 3 läßt sich von 1 und 2 nicht abtrennen, selbst wenn ein Zitat vorliegen sollte (gegen Eerdmans IV. S. 56). 4–5 sind legendarischer Aufputz nach priesterlichem Geschmack (so mit Recht Eerdmans a. a. O.). 6–7 sind Zusätze aus noch jüngerer Zeit; 7 soll 4–5 erklären und kommt daher zu spät. 6 ist für den Zusammenhang überflüssig (gegen Eerdmans).

[3]) Vgl. Lev. 16,12. So erklärt neuerdings Eerdmans IV. S. 55, aber ob das richtig ist, mag man bezweifeln. Denn deutlich gesagt wird es nicht.

[4]) Das Lied wird meist als Zitat aufgefaßt; das ist fälschlich aus der Introduktionsformel erschlossen. Denn דבר hat hier Präsensbedeutung: „Damit will Jahve sagen" (so auch Ehrlich).

[5]) Mit Unrecht behaupten die Kommentare, Aarons Schweigen bedeute Demut, da es offensichtlich im Gegensatz zu Moses Verhalten steht.

[6]) Sonst müßte es Lev. 10,1 heißen, wie die LXX korrigiert haben, „die beiden Söhne Aarons".

[7]) Ex. 6,23; 28,1; Lev. 10,6.12 u. a.

Erben Aarons gelten. Nach einer alten Sage sollen außer Aaron auch Nadab und Abihu mit Mose den Berg Sinai bestiegen haben[1]; sie sind nicht als Söhne Aarons bezeichnet und daher wohl erst nachträglich dazu gemacht worden[2]. Wären sie aber als Söhne Aarons gedacht, so würde daraus mit zwingender Logik folgen, daß Eleasar und Ithamar dem Erzähler als Söhne Aarons unbekannt waren[3]; denn ohne besondere Motivierung konnte jenen kein Vorrecht vor diesen eingeräumt werden. In diesem Falle würde die Sinai-Sage des E dieselben Familienverhältnisse Aarons voraussetzen wie die vorliegende Geschichte des PK. Merkwürdig ist ferner, daß hier ein Lied angeführt wird, eine Tatsache, die zu dem nüchtern-prosaischen Geist des PK nicht recht stimmen will. Sonderbar mutet endlich der leise Protest an, den Aaron hier gegen Jahve und Mose erhebt; das paßt nicht zu der Verherrlichung, die ihm sonst im PK zuteil wird. Wo der PK Nachteiliges von Aaron berichtet, ist er von älteren Traditionen abhängig[4], soweit wir nachprüfen können.

Wahrscheinlich fand der Tod Nadabs und Abihus nicht in der „Wüste am Berge Sinai" statt[5], sondern in Kades. Darauf weist in der gegenwärtigen Fassung das etymologische Wortspiel; die Stätte, wo sich Jahve an seinen Vertrauten „heiligt", kann nur Kades gewesen sein. Darauf deutet weiter die Quellsage von Kades, die man in gewissem Sinne als Parallele betrachten darf[6]; denn sie handelt ebenfalls von der „Heiligkeit" Jahves, die freilich nicht durch die Söhne Aarons, sondern durch Aaron und Mose selbst, und die nicht durch eine kultische, sondern durch eine religiöse Sünde angetastet wird: Mose und Aaron zweifeln an der Macht Jahves, Wasser aus dem Felsen zu spalten. Auch die Verlegung des Schauplatzes spricht für eine ältere Grundlage, die wahrscheinlich profanen Charakter trug. Waren Nadab und Abihu ursprünglich keine Söhne Aarons, wie die ältere Sage nahelegt, dann waren sie vermutlich auch keine Priester, und das Vergehen, das ihren Tod motivieren sollte, könnte dann nicht gut kultischer Art gewesen sein. Sind sie von der späteren Zeit mit Unrecht zu Priestern gemacht worden, dann erklärt sich die sonst sehr auffällige Tatsache höchst einfach, daß

[1]) Ex. 24,1.9.

[2]) Das lehrt deutlich der Vergleich von Num. 3,1 mit Ex. 24,1. Aus diesem Grunde ist es auch unmöglich, die Namen Ex. 24,1.9 als Glossen späterer Redaktoren zu streichen (gegen Budde und Holzinger).

[3]) Damit hat Gort gegen Bertholet Recht; vgl. Bertholet zu Lev. 10,1.

[4]) Das ist besonders deutlich Num. 20,12 ff. [5]) Vgl. Num. 3,4.

[6]) Num. 20,1 ff.; vgl. o. S. 150 ff.

sie keinen Ersatz erhalten. Auch hat sich, soweit wir wissen, kein Priestergeschlecht von ihnen abgeleitet, und alle Vermutungen, daß Nadab und Abihu Priester nordisraelitischer Heiligtümer gewesen seien, sind aus der Luft gegriffen [1].

Mit der Sage von Nadab und Abihu berührt sich wiederum aufs engste die Korah-Sage. Denn beide Male erscheinen die Frevler mit ihren Räucherpfannen vor Jahve, und beide Male werden sie durch ein von Jahve ausgehendes Feuer verzehrt. Derselbe priesterliche Geist weht hier wie dort. Gegenwärtig ist die Korah-Sage mit der Erzählung von Dathan und Abiram verbunden; beide sind einander darin verwandt, daß sie von einem Aufstand gegen Mose handeln, aber Dathan und Abiram erheben weltliche, Korah und seine Rotte priesterliche Machtansprüche. Nach der ältesten Fassung [2] tritt Korah gegen das Priestervorrecht Moses für das Priestertum aller Israeliten ein, in den Augen des PK eine unerhörte, todeswürdige Sünde. 250 angesehene Männer der Gemeinde stehen hinter Korah und unterstützen den Aufruhr. Mose fällt bittend auf sein Antlitz, weil er für sein Leben fürchtet, ein Charakterzug, den ihm erst die spätere Zeit angeheftet hat [3]. Um den Streit zu entscheiden, schlägt er ein Gottesurteil vor, dessen Art nicht mehr ganz deutlich erkennbar ist. Korah und seine Anhänger sollen, wie es scheint, mit ihren Räucherpfannen kommen und sich mit Mose vor dem Versammlungszelt aufstellen; wessen Opfer Gott annimmt, indem er es (wie später bei Gideon, Manoah, Elia [4]) durch ein Wunderfeuer verzehrt, der soll als der auserwählte Priester gelten. Mose bittet Jahve, er möge sich nicht zu dem Opfer der Gegner wenden [5]. Auf sein Gebet fährt Feuer von Jahve aus und rafft die 250 Mann hinweg. So kann kein Zweifel sein, daß Jahve den Mose allein zum Priester erkoren hat. Das Gottesurteil ist zugleich das Strafgericht.

In der zweiten Schicht [6] ist die Spannung der Sage noch erhöht worden, da das Gottesurteil nicht sofort, sondern erst am folgenden Tage stattfindet, vor allem aber dadurch, daß ein Zwischenakt [7] ein-

[1]) Gegen Bertholet: Lev. S. 30 u. A.

[2]) Num. 16,1 (die beiden ersten Worte). 2–7a (ohne die Auffüllung). 18 (ohne die letzten beiden Worte).15a.35.

[3]) Vgl. auch Num. 14,5 PK. [4]) Jdc. 6,21; 13,20; I. Reg. 18,38.

[5]) Vgl. Num. 16,15a, dessen Bruchstück sinngemäß hier eingereiht werden muß.

[6]) Num. 16,19–24.27a; dazu „morgen" V. 5.7 und „Aaron".

[7]) Dieser Zwischenakt muß jünger als die Umgebung sein; das fordert nicht nur der allgemeine Inhalt, sondern auch der Bruch zwischen 18 und 19 (vgl. o.) und endlich die Fassung von 22: Der Titel Jahves begegnet uns nur

geschoben worden ist. Korah versammelt außer seinen Anhängern die ganze Gemeinde vor dem Zelt Jahves, um sie zu Zeugen seines Sieges zu machen. Es ist geschickt vom Erzähler, daß er diese Idee nicht dem Mose, sondern dem Korah zuschreibt; denn dadurch steigert er die Strafwürdigkeit Korahs, der in seinem Übermut schon den Gegner überwunden zu haben glaubt. Darauf erscheint Jahve in der Absicht, das ganze Volk zu vernichten; so gewaltig ist der Zorn, der in ihm lodert. Die Gemeinde, so wird hier vorausgesetzt, ist dem Korah gefolgt, weil sie mit ihm sympathisiert und gegen Mose Stellung zu nehmen droht. Erst auf die Fürsprache Moses beschränkt sich Jahve darauf, die Frevler zu bestrafen, das Volk aber zu schonen. Dem Erzähler ist es hier weniger um die Tatsachen, als um die Gedanken zu tun. Er will betonen, daß das Verderben nur die trifft, die es verdient haben, und bringt dadurch die Idee der individuellen Vergeltung zum Ausdruck, die den alten Sagen noch unbekannt ist[1]. Jahve geht sofort auf die Bitte Moses ein, muß freilich erst darum gebeten werden. Endlich hat man auf dieser Stufe zwar nicht überall, aber doch fast durchgängig Aaron dem Mose beigesellt.

In der dritten Schicht[2] ist die Sage völlig umgestaltet worden. Die Aufrührer sind jetzt nicht mehr 250 Laien, sondern 250 Leviten. Der Kampf richtet sich jetzt nicht mehr gegen Mose, auch nicht gegen Mose und Aaron, sondern nur gegen Aaron[3], der hier im Gegensatz zu den alten Sagen und zur ältesten Stufe als der eigentliche Priester Israels gilt. Eben darum muß diese Schicht die jüngste sein. Gefordert wird jetzt nicht mehr das Priestertum des Volkes, sondern nur das der Leviten. Die Leviten sind, so wird vorausgesetzt, nur halbe Priester oder Priesterdiener; sie haben zwar die Erlaubnis, Gott zu nahen, aber jetzt verlangen sie volle Priesterrechte und Gleichstellung mit Aaron. Diese Überhebung wird ihnen von Mose zum Vorwurf gemacht. Im übrigen ist die Erzählung geblieben, wie sie war.

Die Frage ist nun, ob Korah schon auf der ersten Stufe der Sage

noch Num. 27,16 PK. Merkwürdig ist, daß nur „ein Einziger" gesündigt haben soll, während es doch 250 Mann gewesen sind. Wollte der Erzähler nur Korah für schuldig erklären und seine Anhänger als Verführte hinstellen? Dann hätten aber auch die 250 Mann gerettet werden müssen.

[1]) Bei Dathan und Abiram werden noch die unschuldigen Familien mit haftbar gemacht. Als Parallele vgl. man Gen. 18,22b—33a und dazu die Ausführungen Gunkels: Genesis[3] S. 204f.

[2]) Num. 16,7b—11.

[3]) Vgl. V. 11 und dazu Wellhausen: Composition[3] S. 106.

als Levit[1] gedacht ist. Das ist mit Sicherheit zu verneinen; denn sonst könnte Korah nicht für das allgemeine Priestertum, sondern müßte wie in der dritten Schicht speziell für Priesterrechte der Leviten eintreten. Überdies ist mit großer Wahrscheinlichkeit zu behaupten, daß nach dem ursprünglichen Text Mose und Aaron als Leviten angeredet wurden[2]. Nach ihm sind demnach Leviten und Priester identisch, und folglich kann der Kampf gegen das Priestertum nicht von einem Leviten ausgegangen sein. Wie die 250 „Gemeindevorsteher, Ratsherren und angesehenen Männer", so müßte ursprünglich auch Korah ein Laie gewesen sein, über dessen Stammeszugehörigkeit nichts auszusagen wäre[3]. Da nun Korah nach dem Exil der Name eines großen Levitengeschlechtes[4] war, so könnte man annehmen, daß die Sagengestalt Korahs erst später mit dem Ahnherrn dieses Levitengeschlechtes identifiziert würde, obwohl beide nichts miteinander zu tun hatten und nur zufällig denselben Namen führten. Man muß freilich auch mit der Möglichkeit rechnen, daß der Held der Sage ursprünglich anders hieß und erst später Korah getauft wurde, um die Leviten zu ärgern. Denn in der dritten Schicht spiegeln sich jedenfalls nachexilische Verhältnisse wider. Damals waren die Leviten in der Tat zu Priesterdienern, Sängern und Musikern herabgedrückt und standen im Gegensatz zu den vollberechtigten Priestern, die sich von Aaron ableiteten. In jenen Kämpfen mögen die Korahiten eine führende Stellung unter den Leviten eingenommen und die sozialen Forderungen besonders scharf betont haben, sodaß sich der Haß der Priester, aus deren Kreisen die gegenwärtige Fassung der Sage stammt, gerade gegen Korah erklärt.

Die älteste Sage dagegen erzählt von einem Kampf der Laien gegen Mose und die Leviten oder gegen den geistlichen Stand überhaupt. Eine solche Opposition ist unverständlich zu einer Zeit, wo sich das Priestertum bereits eingebürgert hat, denn in der Volksreligion wird es überall als gegeben betrachtet, und erst die Propheten polemisieren dagegen. Aber von prophetischen Einflüssen ist hier nichts zu spüren. Nun treffen wir in der Richterzeit vielfach noch Laien als Priester[5]; in der

[1]) Kittel: Geschichte[2] I S. 496 redet von einem „abtrünnigen Leviten", aber davon steht nichts im Texte. Analoge Vorgänge gibt es zwar in der Neuzeit, im Altertum fehlt es jedoch an Parallelen.

[2]) Wellhausen hat mit Recht vermutet, daß V. 3 nach 7b verbessert werden muß, da beide Male dieselbe Redewendung vorliegt.

[3]) Warum in diesem Falle gerade das judäische oder kalebitische Geschlecht Korahs gemeint sein soll, wie häufig angenommen wird, ist nicht einzusehen.

[4]) Vgl. I. Chron. 9,19; 26,1; Ex. 6,21.24. [5]) Vgl. besonders Jdc. 17.

Königszeit dagegen wurde die berufliche Priesterschaft immer zahlreicher. Der Kern der Sage muß darum sicher bis in die Richterzeit zurückgehen, wahrscheinlich aber reicht er bis in die Mose-Zeit zurück, wo die Leviten zum ersten Mal in ihr Amt eingesetzt wurden; da einzelne Mose-Sagen davon berichten[1], gehört unsere Erzählung mit ihnen aufs engste zusammen. Wenn Korah und seine Rotte ihre Opposition damit begründen, das ganze Volk sei heilig, so entspricht das freilich der Denkweise einer späteren Zeit. In der Urform der Sage werden andere Motive genannt worden sein; man wollte keine Priester, weil man sie für überflüssig hielt. Israel war bis dahin ohne die Leviten ausgekommen, und so mochte es auch fernerhin ohne sie gehen. Ebenso ist die Art des Gottesurteils durch die späteren Sitten des Räucheropfers bestimmt, die man in der Wüste wohl noch nicht voraussetzen kann[2]. Als historisches Fundament ist nur die allgemeine, aber darum nicht minder interessante Tatsache zu betrachten, daß die Ernennung der Leviten zu Priestern in der Zeit Moses nicht ohne starken Widerspruch der Laien erfolgt ist. Dies Motiv ist schwerlich in späterer Zeit erfunden, weil die Verhältnisse fehlten, die es angeregt haben könnten. Den späteren Priestern war diese Opposition so unverständlich, daß sie eben deshalb den Kampf der Laien gegen die Leviten in einen Kampf der Leviten gegen die Aaroniden verwandelten.

Da die Leviten nach der gegenwärtigen Sage am Sinai, ursprünglich aber in Kades bestallt wurden[3], so muß auch der damit zusammen-

[1]) Vg. o. S. 211 ff.

[2]) Das Räucheropfer ist zwar vielleicht in der Wüste nicht bekannt gewesen, darum aber keineswegs nachexilischen Ursprungs, wie man fast durchweg im Anschluß an Wellhausen: Prolegomena[3] S. 66 ff. behauptet. Vgl. dagegen Eerdmans IV S. 28 ff. Eine Monographie über diesen Gegenstand, zugleich mit Berücksichtigung des archäologischen Materials, wäre dringend erwünscht. Vorexilische Räucheropfer sind sicher bezeugt I. Sam. 2,28 (Zeit Josias nach V. 36, aber wahrscheinlich wegen des Ausdruckes „den Ephod tragen" mit älterem Grundstock); Jes. 1,13 (Zeit Jesajas); Dtn. 33,8 ff. (spätestens Zeit Sauls, kennt noch die Sage von einem Kampf Jahves mit Mose) und auf den „Höhen". קטר (Piel) oder הקטיר ist ursprünglich nur vom Darbringen des Weihrauchopfers gebraucht und erst später, als man allen Opfern „um des Geruches willen" Weihrauch hinzufügte, auf alle Opfer übertragen worden. Weihrauch ist auch nicht erst seit Jeremia eingeführt worden, da schon Hos. 14,7 לבנן vom „Weihrauchbaum" zu verstehen ist (in Parallele mit dem Ölbaum). לבונה der „Weihrauch" ist das Harz des לבנה „Weihrauchbaumes", der heute noch bei den Arabern lubna genannt wird. Er wächst in Palästina selbst (z. B. am Karmel), besonders im Adschlun und wird durch arabische Handelskarawanen (Jes. 60,6) exportiert.

[3]) Vgl. o. S. 216.

hängende Aufstand der Rotte Korah, der jetzt am Sinai lokalisiert ist, ursprünglich in Kades sich abgespielt haben[1]. Dorthin gehört auch die Sage von Nadab und Abihu, die wir bereits als eine engverwandte Parallele kennen gelernt haben. Es ließ sich wahrscheinlich machen, daß beide erst später fälschlich als Söhne Aarons aufgefaßt wurden und daß sie wahrscheinlich Laien waren. Auch sie werden durch das von Jahve ausgehende Feuer verzehrt, während sie ihm mit ihren Räucherpfannen nahen. Auf der anderen Seite ist der Name Korahs so eng mit dem nachexilischen Geschlecht der Leviten verknüpft, daß man auf den Gedanken kommt, er sei vielleicht erst später in die vorliegende Sage eingesetzt worden. Die Vermutung mag daher erlaubt sein, daß die Erzählungen von Korah und Nadab-Abihu nicht nur Parallelen, sondern im letzten Grunde identisch sind, oder anders ausgedrückt, daß der Name Korahs den Nadabs und Abihus verdrängt hat[2]. Bei dieser Annahme würde sich die Entwicklung der Sage etwa so gestaltet haben: Ursprünglich erzählte man von dem Widerstand der Laien Nadab, Abihu und ihrer Anhänger gegen die zu Priestern ernannten Leviten, als deren Oberhaupt Mose selbst galt. Nach dem Exil verschob sich die Pointe; aus dem Kampf der Laien gegen die Priester wurde die Opposition der Leviten gegen die Aaroniden, und daher wurde jetzt Korah, der Ahnherr eines bedeutenden Levitengeschlechts, zum Führer des Aufstandes. Die Sage über den Tod Nadabs und Abihus spaltete sich davon ab und wurde im Laufe der Zeit verdunkelt; sie wurden zu Söhnen Aarons gemacht, hatten priesterliche Funktionen zu verrichten und begingen dabei irgend ein Versehen, das sie mit ihrem Leben büßen mußten. Das Wort des Mose, das er in diesem Zusammenhange gesprochen haben soll und das man als Zeichen seiner Frömmigkeit auffaßt, erklärt sich ungezwungen nur als ein Triumphlied. Demnach steht Mose im Gegensatz zu Nadab und Abihu und rühmt ihren Tod als Jahves und damit auch als seinen Sieg. Wenn Aaron aber schweigt, so empfindet er vermutlich das Verderben seiner Söhne als eigene Niederlage. So möchte man glauben, daß ursprünglich Aaron mit Nadab und Abihu im Bunde war und daß sie gemeinsam gegen Mose opponierten. Dazu liefert die folgende Sage eine frappante Parallele.

[1]) In der Sage selbst weist freilich nichts darauf hin.

[2]) Man könnte noch darauf hinweisen, daß Nadab und Abihu wenigstens einmal in einer alten Sage genannt werden, während uns der Name Korahs niemals sonst begegnet. Aber dies argumentum e silentio ist prekär.

20. **Aaron und Mirjam**[1] murren ebenfalls gegen Mose. Die Sage gibt zwei verschiedene Gründe dafür an, erstens weil sie über seine Heirat mit der Kuschitin empört sind, und zweitens, weil sie sich durch sein Prophetentum in den Hintergrund gedrängt fühlen. Beide Vorwürfe haben auf den ersten Blick nichts miteinander zu tun, und doch müssen sie irgendwie zusammenhängen, da man sonst nicht begreift, wie eins mit dem anderen verbunden werden konnte. Die Hauptrezension[2], die vollständig überliefert ist und schon deshalb als die jüngste gelten muß[3], erzählt: Einst reden Mirjam und Aaron Übles von Mose und

[1]) Num. 12,1–16. Der Text ist sehr stark überarbeitet und nicht einheitlich, obwohl er im großen und ganzen das Gepräge des E trägt. Deutliche Dubletten sind: 1b „wegen des kuschitischen Weibes, das er geheiratet hatte" ‖ 1c „denn er hatte ein kuschitisches Weib geheiratet"; 4 ‖ 5 beide Male werden Aaron und Mirjam zum Zelt Jahves gerufen; 9b ‖ 10a zweimal geht Jahve fort; 10b ‖ 10c zweimal wird Mirjam aussätzig. Merkwürdig ist aber ferner die Stellung von 9, den man hinter 2 erwartet: „Als Jahve dies hörte, entbrannte sein Zorn über sie und er ging fort." Auffällig ist endlich, daß nur Mirjam bestraft wird, obwohl auch Aaron gesündigt hat; aus 11 geht aber deutlich hervor, daß ursprünglich auch Aaron vom Aussatz getroffen wurde. Der Hinweis auf die Heirat mit der Kuschitin gehört nicht der jüngsten, sondern der ältesten Schicht an, erstens weil zwei Quellen davon berichten, und zweitens weil diese Tatsache im Folgenden ganz zurücktritt, und drittens weil sie scheinbar in den Zusammenhang gar nicht hineinpaßt. – Ich rekonstruiere darum die älteste Quelle so und nenne sie (willkürlich) J: 1a.c.2b.9.10b. Von der ältesten Schicht des E ist nur erhalten: „(Einst redeten Mirjam und Aaron übel von Mose) wegen des kuschitischen Weibes, das er sich genommen hatte (1b). Da befahl Jahve plötzlich dem Mose, Aaron und Mirjam: ‚Geht alle drei hinaus zum Versammlungszelt!' Darauf gingen die drei hinaus." (4). – Alles Übrige gehört zu einer sekundären Schicht des E; charakteristisch ist die Empörung über die Vorrangstellung, die Mose beansprucht, und die alleinige Bestrafung Mirjams. Auch 3 ist hierher zu rechnen, nicht nur weil er den Zusammenhang unterbricht, sondern weil er eine Aussage über Mose enthält, die dem Charakter der alten Erzählungen nicht entspricht. Die Verarbeitung der Quellen beschränkt sich auf 1–10; von 11 an ist nur die sekundäre Fassung erhalten. Trotzdem muß auch hier älteres Gut zugrunde liegen, weil 11 noch deutliche Spuren des Ursprünglichen trägt, und weil hier erst die ortsetymologische Pointe folgt oder ursprünglich gefolgt ist. In dem widerwärtigen 12 scheinen mehrere Bilder miteinander vermengt zu sein. In 14 fehlt der Anfang der Rede, etwa: „Wenn sie von ihrem Vater übel geredet hätte," vielleicht durch Homoioteleuton ausgefallen. Auch sonst ist der Text nicht in Ordnung; vgl. u. 16 stammt natürlich erst von dem Sagensammler.

[2]) Im großen und ganzen 2.3.5–10a.10c–15; für das Genauere vgl. o.

[3]) Denn die älteren Erzählungen werden im Laufe der Zeit überarbeitet und entstellt, sodaß sich meist die jüngste Fassung vordrängt. Auch deshalb muß die Heirat mit der Kuschitin zum älteren Stock gehören.

behaupten, er überhebe sich über sie, als ob er allein Offenbarungen empfange, während sie denselben Anspruch machen könnten [1]. Dabei war Mose, wie der Erzähler hinzufügt, sehr bescheiden [2], bescheidener als alle Menschen in der ganzen Welt. So ist es Neid und böswillige Verleumdung, ihm Hochmut vorzuwerfen. Als Jahve ihre Worte hört, fährt er zornig vom Himmel hernieder und ruft Mirjam und Aaron zu sich in das Versammlungszelt außerhalb des Lagers. Dort rühmt er in einem Liede die alles überragende Größe Moses. Nachdem er geendet hat, weicht die Wolke vom Zelt. Als sich Aaron betroffen nach Mirjam umschaut, sieht er, daß sie aussätzig geworden ist. Damit schließt die erste Szene, die Jahves Eintreten für seinen Liebling schildert. Jahve und Mose sind wie stets untrennbar verbunden; wer den einen beleidigt, erzürnt auch den anderen. Schon hier ist deutlich erkennbar, daß die Sage verdunkelt worden ist; denn neben Mirjam mußte auch Aaron bestraft werden. Ursprünglich, so wird man vermuten dürfen, wurden Beide mit Aussatz geschlagen, da sie Beide die gleiche Sünde begangen hatten. War unser Erzähler konsequent, dann durfte er nur Mirjam als die Schuldige hinstellen; der neben ihr genannte Aaron ist demnach ein Überbleibsel aus einer älteren Stufe der Sage [3].

Auch in der zweiten Szene zeigt sich teilweise dieselbe Inkonsequenz und bestätigt die eben geäußerte Vermutung. Denn obwohl Mirjam allein bestraft worden ist, bittet doch Aaron den Mose: „Laß uns die Sünde nicht büßen." Dieser Plural setzt voraus, daß ursprünglich Aaron und Mirjam aussätzig wurden, und steht im schroffen Gegensatz

[1]) Nach der gegenwärtigen Überlieferung sind die beiden letzten Worte in 11,35 eng mit 14,1 zu verbinden: „Als sie in Hazeroth waren, da redeten." Ursprünglich aber hebt die Sage neu an, da sie völlig selbständig ist. Überdies würde der Ortsname, wenn er gleich zu Anfang genannt wäre, die etymologische Pointe in unschöner Weise vorwegnehmen.

[2]) עָנָו ist hier nicht „sanftmütig", sondern „demütig" oder „bescheiden", wie Ehrlich mit Recht aus dem Zusammenhange folgert. Ein guter Erzähler der alten Zeit würde freilich dies Prädikat von Mose nicht nur behaupten, sondern würde es an einem Beispiel veranschaulichen.

[3]) Vermutlich war der Erzähler konsequent, aber der Überarbeiter ist, wie oft, inkonsequent gewesen und ermöglicht dadurch die Rekonstruktion der alten Sage. Daß Aaron erst nachträglich hinzugefügt worden sei, wie Holzinger: Num. S. 47 annimmt, ist wenig wahrscheinlich, weil Aaron dann auch in 1 (wie in 5) vorangestellt wäre; da Mirjam vorangeht, so muß sie ursprünglich die Hauptperson gewesen sein. Außerdem begreift man nicht, wie die spätere Zeit, die Aaron im allgemeinen verherrlicht, dazu gekommen sein sollte, ihm im Gegensatz zur alten Tradition Schlimmes nachzusagen.

zum Vorhergehenden und Folgenden. Mose offenbart nun seine hochherzige Gesinnung, indem er trotz der Beleidigung, die ihm zugefügt worden ist, bei Jahve für Mirjam Fürsprache einlegt. Jahve geht sofort darauf ein und verwandelt die Strafe des lebenslänglichen[1] Aussatzes in eine siebentägige Aussperrung aus dem Lager. Die Sühne wird als besonderer Schimpf hingestellt: Kinder, die sich gegen die elterliche Autorität aufgelehnt hatten, pflegte man sieben Tage aus dem Lager auszuschließen, nachdem ihnen der Vater zuvor ins Gesicht gespien hatte[2]. So wird Mirjam (und ursprünglich auch Aaron) wie ein ungehorsames Kind gezüchtigt und muß sieben Tage das Lager meiden. Das Volk aber überläßt sie nicht dem Hungertode in der Wüste, sondern wartet, bis die Strafzeit vorüber ist und Mirjam wieder aufgenommen werden darf. Aus diesem Schluß geht hervor, daß der Ortsname Hazeroth zum Urbestandteil der Erzählung gehört und ursprünglich volksetymologisch als „Aussperrung aus dem Lager" erklärt wurde[3]. Da die vorhergehende Sage in Kades spielt, so wird man Hazeroth ebenso wie das dort genannte Kibroth hatthaava in der Nähe von Kades suchen müssen.

Die vorliegende Sage verherrlicht den Mose zunächst wegen seiner Bescheidenheit und Demut, durch die er alle Menschen übertrifft. Grade darum hat ihn Jahve lieb und erhöht ihn noch mehr, indem er alle seine Gegner zu schanden macht. Mose denkt nicht daran, Mirjam

[1]) Da der Aussatz unheilbar ist, würde er eine lebenslängliche Strafe bedeuten.

[2]) Das geht aus V. 14 trotz des verderbten Textes (vgl. o.) deutlich hervor. Eine genaue Parallele ist mir nicht bekannt. Doch kommt es bei den Arabern vor, daß der Vater dem im Wettrennen besiegten Sohn ins Gesicht spuckt (Dillmann). Nach Kodex Chammurapi § 195 wird einem Kinde, das seinen Vater geschlagen hat, die Hand abgehackt.

[3]) Diese volksetymologische Pointe ist jetzt verdunkelt, weil die Abschreiber oder Redaktoren falsche Synonyma eingesetzt haben, ein Vorgang, der auch sonst beobachtet werden kann (vgl. o. S. 155 zu Kephidim; ferner Jdc. 6,25 ff. wo גדע wegen „Gideon" statt ברת und Jdc. 15,17, wo רמה wegen „Ramath Lehi" statt השליך notwendig gefordert wird). So hieß es hier ursprünglich statt מחנה wohl חצר oder חצרות und statt תכלא (so ist 14 mit Graetz statt des unwahrscheinlichen תכלם zu lesen; die beiden letzten Worte in 14 sind überflüssig und unschöne Vorwegnahme von 15) und ebenso statt תסגר wohl überall עצר; הֶעָצֵר soll auf die Wurzel חצר anspielen. Vielleicht klang in den Ohren des Erzählers und der Hörer auch מצרעת 10 an „Hazeroth" an. Mit Unrecht behauptet daher Wellhausen: Composition[3] S. 99, daß der Inhalt von c. 12 gegen den Ort Hazeroth indifferent sei. Wahrscheinlich ist auch der Name Mirjam nach der Meinung des Verfassers von מרה abzuleiten und als „die Murrende" zu erklären.

zu bestrafen, im Gegenteil, als Jahve zu seinen Gunsten einschreitet, fleht er um Milderung der grausigen Sühne; und er braucht nur zu bitten, so geschieht es. Damit rühmt die Sage auch seinen hochherzigen Sinn, der die Kränkung verzeiht und für den Beleidiger eintritt. Vor allem aber feiert sie sein nahes Verhältnis zu Jahve, durch das er auch über die Größten in Israel hinausgehoben wird. Mose ist mehr als alle Propheten, die sich begnügen müssen, Jahve im Nachtgesicht[1] oder im Traum zu schauen; ihnen wird das „Rätsel" nicht gelöst, das göttliche Geheimnis nicht entschleiert. Nicht so Mose, der in besonderem Sinne „der Knecht Jahves" heißt und der als Stellvertreter seines Herrn mit dessen ganzem „Gewese betraut ist": Er darf Gott schauen von Angesicht zu Angesicht und mit ihm reden von Mund zu Mund, wie ein Freund mit dem andern. Was nie einem Sterblichen zuteil ward, ist dem Mose gewährt worden, dem Liebling Jahves.

Der Dichter dieses Hymnus auf Mose geht nicht von der vorliegenden Erzählung aus, nach der Jahve in der Wolke und im Versammlungszelt erscheint und mit Aaron und Mirjam ebenso spricht wie mit Mose, sondern er kennt mythisch gefärbte Sagen wie Ex. 33, nach denen Mose mit Jahve wie mit einem Menschen verkehrte. Hier weitet sich der Horizont und der Blick schweift über die ursprünglich selbständige Ortssage hinaus zu andern Geschichten, die den Mose rühmten. Schon dies führt uns in die *spätere Zeit der Sammler*, die schon Sagenkränze besitzen. Auf eine relativ junge Zeit deutet sodann die Reflexion, die den alten Erzählern fernliegt. Ihnen ist Mose selbstverständlich der alles überragende Held, der allein von seinen Zeitgenossen des persönlichen Umgangs mit Gott gewürdigt wird, aber sie scheuen sich auch nicht, unter Umständen Aaron und Josua, Nadab und Abihu mit derselben Glorie zu umkleiden. Unsere Sage dagegen befestigt eine tiefe Kluft zwischen Mose und der übrigen Masse; zugleich denkt sie darüber nach und sucht den Unterschied zum Ausdruck zu bringen. Um den himmelweiten Abstand Moses von den gewöhnlichen Sterblichen klar zu machen, stellt sie ihn den Propheten gegenüber, die zur Zeit des Verfassers als die Sonntagskinder der Gottheit gelten. Mirjam und Aaron mögen Propheten sein oder ihnen verglichen werden, aber Mose ist unendlich viel mehr als sie; denn er hat ein einzigartiges Verhältnis zu Gott. Darum ist es freve Vermessenheit, wenn Mirjam und Aaron dieselben Rechte wie Mose beanspruchen.

[1]) Das „Gesicht" ist hier, wie der Parallelismus zu „Traum" beweist, nicht als Wachvision, sondern als Traumvision gedacht, der älteren Prophetie vor Amos entsprechend.

Der Dichter hat gut beobachtet, besser als mancher moderne Forscher, daß die Offenbarung bei Mose mythologisch, bei den Propheten dagegen psychologisch vermittelt ist und daß man beides prinzipiell unterscheiden muß. Aaron ist Prophet, Mose aber Halbgott, wie wir ihn heute mit einem terminus technicus nennen würden. Die naive Verherrlichung des Mose in der älteren Sage ist hier zum spekulativen Dogma erhoben. Die Umsetzung des Gigantischen ins Transzendentale ist das Kennzeichen der späteren Zeit, die über die überlieferten Erzählungen bereits Betrachtungen anstellt. Der Vergleich mit den Propheten war natürlich erst möglich, als es Propheten gab. Nun ist freilich das Alter der israelitischen Prophetie gegenwärtig noch umstritten. Wenn sich auch nicht leugnen läßt, daß die zu Banden organisierten Prophetenschwärme zum ersten Mal unter Saul auftauchten, so ist doch theoretisch denkbar, daß vereinzelte Propheten schon früher in Israel aufgetreten sind. Aber die Beweise dafür sind anfechtbar. Die Schichten der Mose-Sagen, in denen uns Prophetisches begegnet, sind sämtlich sekundär [1], und die vorliegende Erzählung bestätigt dies Urteil. Denn mag man bei Mose und Mirjam schwanken, wie sie ursprünglich aufgefaßt wurden, so kann doch nicht der geringste Zweifel sein, daß die alten Sagen Aaron nur als Priester kennen. Wenn er hier mit den Propheten auf gleiche Stufe gestellt wird, so ist das nur als jüngere Umdeutung begreiflich.

Damit ist aber in gewissem Sinne das Thema der Sage überhaupt als sekundär erwiesen; denn es hängt aufs engste mit der Prophetie zusammen. Immerhin darf man erwägen, ob vielleicht nur die Formulierung des Themas jung ist, und ob es nicht möglich ist, die ältere Fassung zu rekonstruieren. Das darf man mit um so größerem Rechte tun, als ja mannigfache Spuren lehren, daß die Sage eine längere Entwickelung erlebt hat. Die Streitfrage dreht sich letzten Endes um die Gleichberechtigung Aarons und Mirjams mit Mose. Da Mose später zweifellos als Prophet [2] oder, wie wir hier hören, als einzigartiger Prophet gedacht wurde, so war es unter dieser Voraussetzung naturgemäß, den Gegensatz zwischen beiden Parteien auf das prophetische Gebiet zu verlegen. Gehört aber der Name Aarons zum Urbestandteil der Erzählung, so muß seine Empörung notwendig von priesterlichen Ansprüchen ausgegangen sein. Nach der ursprünglichen Sage ver-

[1]) Vgl. 4,15f.; 7,1; 15,20; Num. 11,25ff.; 12,6. Von diesen Stellen gehört nur Ex. 15,20 zu einer primären Schicht; doch kann auch hier das Prädikat Mirjams als „Prophetin" später hinzugefügt worden sein; vgl. u. Teil II.

[2]) Vgl. auch Hos. 12,14.

langten Mirjam und Aaron, so wird man demnach vermuten dürfen, nicht als Propheten, sondern als Priester Gleichberechtigung mit Mose. Dazu bietet nun die Geschichte vom goldenen Kalb eine beachtenswerte Parallele: Auch dort steht Aaron in feindlichem Gegensatz zu Mose; auch dort muß Aaron ursprünglich[1] genau so wie hier schwer bestraft worden sein, ein Zug, der von den späteren Redaktoren dort wie hier ausgemerzt worden ist: auch dort handelt es sich um priesterliche Kämpfe. Dort ist aber die Ursache des Aufruhrs noch einigermaßen deutlich erkennbar; denn im Hintergrunde steht die Einführung eines neuen Gottes und zugleich einer neuen Priesterschaft, der Leviten, auf die Autorität Moses. Hier dagegen ist der Anlaß vergessen und nur noch die nackte Tatsache des Aufstandes in der Erinnerung geblieben.

Damit fällt nun auch neues Licht auf die Sage von Nadab und Abihu, die ebenfalls als Parallele herangezogen werden darf. Aus dem Triumphlied, das Mose über den Tod seiner Neffen anstimmte, war zu schließen, daß sie einen Aufruhr gegen ihn angestiftet hatten; das Schweigen Aarons ließ sich nur dann ganz begreifen, wenn er sich mit ihnen gegen Mose empört hatte. Die vorliegende Sage unterstützt diese Vermutung und macht sie noch wahrscheinlicher; wie hier Mirjam, so sind dort Nadab und Abihu die Verbündeten Aarons. Die Bestrafung Aarons ist dort wie überall beseitigt. Endlich kommt noch die älteste Fassung der Korah-Sage hinzu. Auch nach ihr handelt es sich um einen Kampf gegen das Priestertum des Mose. Als seine Gegner treten ursprünglich Korah und 250 Laien, später Korah und 250 Leviten auf. Die Hypothese drängte sich auf, daß Korah anfangs wohl auch Laie gewesen oder gar als Ersatz für Nadab und Abihu zu betrachten sei, da sich die Opposition gegen Mose und damit zugleich auch gegen die Leviten richtete. Jetzt mag eine andere Vermutung ebenso plausibel erscheinen. Vielleicht war ursprünglich nicht Korah, sondern Aaron der Urheber des Aufstandes; neben ihm mochten Nadab und Abihu, Priester und Laien als Helfer genannt sein. Jedenfalls würden dann in der Hauptsache Priester gegen Priester streiten: Aaron gegen Mose und die Leviten[2]. Von hier aus wäre die spätere Entwicklung der Sage noch

[1]) Vgl. o. S. 213.

[2]) Man kann schwerlich gegen diese Hypothese einwenden, daß Korah mit seiner Rotte zu Grunde gegangen sei, während dies auf Aaron nicht zutreffe. Dieser Einwand ist aber hinfällig, wenn man über die gegenwärtige Überlieferung hinaus auf die Ursagen zurückgeht, die sicher auch von einer Bestrafung Aarons gewußt haben.

leichter verständlich. Als sich die Verhältnisse änderten, stellte man die Dinge einfach auf den Kopf, behielt aber das Thema der Sage bei; auch später kämpfen Priester gegen Priester, aber jetzt umgekehrt: die Leviten gegen Aaron und seine Anhänger.

Wenn es sich im letzten Grunde um Priesterkämpfe handelt, dann begreift man auch, daß sie stets durch ein Gottesurteil entschieden werden, und weiter, daß dieses Gottesurteil nicht wie sonst durch Urim und Thummim, sondern durch ein Wunderfeuer gewonnen wird, das die Räucheropfer entzünden muß. Die Parallele der Elia-Sage vom Karmel entspricht dem genau; nur sind den veränderten Zeitverhältnissen gemäß die Prophetenkämpfe an die Stelle der Priesterkämpfe getreten. Wie hier der Blitzstrahl, der das Opfer in Brand steckt, nicht nur den wahren Propheten, sondern auch den wahren Gott beglaubigt, so könnte das Gottesurteil der Mose-Sagen einst nicht nur den wahren Priester, sondern ebenfalls den wahren Gott legitimiert haben. Aber es bedarf dieses Umweges über eine Parallele nicht; wo zwei Priester miteinander ringen, ist es von vornherein wahrscheinlich, daß sich zwei Götter oder zwei Religionen gegenüberstehen[1].

Nun sind aber neben der Hauptrezension noch zwei ältere Varianten vorhanden, die in Einzelheiten sehr stark von ihr abweichen. Nach dem Elohisten[2] ist neben Aaron und Mirjam auch Mose ins Zelt Jahves beschieden. In der ersten Szene der Hauptrezension fehlt er und ist auch überflüssig, da Jahves Loblied auf Mose nur als Scheltrede gegen die beiden Empörer gedacht und nicht für seine Ohren bestimmt ist. Der E muß darum anders erzählt haben; nach den oben angeführten Parallelen hat er vermutlich die Entscheidung der Streitfrage durch ein Gottesurteil berichtet[3]. Das Versammlungszelt ist auch nach ihm außerhalb des Lagers aufgeschlagen; dort weilt Jahve in eigener Person. Von einem Herabfahren in der Wolke ist noch nicht die Rede. Sehr merkwürdig lautet die Fassung des Jahvisten[4]: Einst redeten Mirjam und Aaron übel von Mose, weil er ein kuschitisches Weib ge-

[1]) Weiteres vgl. u. Teil IV. Nach Wellhausen: Composition[3] S. 99 „mag der neidische Ausbruch Aarons und Mirjams gegen Mose mit der Einsetzung der Siebzig in Beziehung stehn sollen, bei welcher Gelegenheit Mose ja tut, als sei er der alleinige Leiter und Führer". Andere haben diese Vermutung wiederholt, obwohl sie nicht zu beweisen ist und einer Grundforderung aller literargeschichtlichen Betrachtung widerspricht, daß man zwei selbständige Erzählungen nicht ohne weiteres miteinander kombinieren darf.

[2]) Num. 12,1b.4. [3]) Dasselbe vermutet Holzinger: Num. S. 47.

[4]) Num. 12,1a.c.2b.9.10b.

heiratet hatte. Als Jahve dies hörte, entbrannte sein Zorn über sie, und er ging fort. Siehe, da waren Mirjam ⟨und Aaron⟩ aussätzig.

Demnach hat Jahve dem Gespräch zwischen Mirjam und Aaron persönlich beigewohnt und ist nicht erst aus dem Himmel herbeigeeilt, um sie zu bestrafen. Da Jahve wahrscheinlich nicht im Lager, sondern im Zelte weilt, so muß die Unterhaltung an heiliger Stätte geführt worden sein. Es kann wohl kaum ein Zweifel sein, daß Aaron hier als Priester gedacht ist; ob auch Mirjam Priesterin war, muß fraglich bleiben. Jedenfalls gilt ihre Lästerung als besonders schlimm, weil sie vor den Ohren Jahves geschehen ist, der in seinem Schützling mit beleidigt wird. Während er sonst beständig im Zelte weilt, verläßt er jetzt, nachdem er die Schmähung vernommen hat, den Ort, wo man ihn und Mose so wenig achtet. Schon ist er fort, da merken Mirjam und Aaron erst, daß sie aussätzig sind. Die Hauptrezension lautet ganz ähnlich: Als die Wolke bereits vom Zelt gewichen ist, schaut sich Aaron um und sieht, daß Mirjam aussätzig ist; im Folgenden ist dann Jahve wieder zugegen, ohne daß man Genaueres erfährt. Einzelheiten, die hier unverständlich erscheinen, sind in der alten Sage gut motiviert; denn diese malt die unheimlich-dämonische Gewalt des Gottes, der kein Wort verliert, nur die Hand ausstreckt und dann plötzlich verschwunden ist. Schweigend schlägt er Beide in furchtbarem Grimm mit dem Aussatz, während er in der Hauptrezension eine lange Lobrede auf Mose hält, die zu seinem Zorn wenig paßt. Der Schluß der alten Sage muß der jetzigen Überlieferung ähnlich gewesen sein, da die ortsetymologische Pointe nicht gefehlt haben kann; nur wird das Wiedererscheinen Jahves anschaulicher erzählt und neben Mirjam auch Aaron auf sieben Tage vom Lager ausgeschlossen worden sein.

Merkwürdig ist nun, daß beim J wie beim E die Heirat Moses mit einem kuschitischen Weibe als die Ursache der Empörung angegeben wird. Dieser Zug kann nicht später eingedrungen sein, wie vielfach vermutet wird, weil man nicht begreift, aus welchem Grunde er eingefügt sein sollte[1]; er paßt in die gegenwärtige Erzählung nicht hinein und muß daher notwendig einer älteren Stufe angehören. Mit dem „kuschitischen Weibe" kann nur Zippora gemeint sein, die sonst als „Midianiterin" gilt. „Kusch" oder „Kuschan" war wohl eine seltenere Nebenbezeichnung für „Midian", wie aus dem Wechsel der Glieder in Hab. 3,7 geschlossen werden darf. Gewöhnlich allerdings bedeutet „Kuschit"

[1]) So mit Recht Holzinger: Num. S. 46.

soviel wie „Neger", und es ist nicht unmöglich, daß Zippora hier zugleich mit dem Nebensinn als „Negerweib" geschmäht wird, zumal ihr Name fehlt; wenn der Orientale seiner ganzen Verachtung Ausdruck geben will, verschweigt er den Namen und wählt statt dessen ein Schimpfwort als Umschreibung.

Trotzdem ist es nicht erlaubt, an einen „Familienskandal"[1] zu denken. Denn dann wäre die spätere Entwicklung der Sage schlechterdings unverständlich; wie sollte aus einem derartigen persönlichen Handel ein Kampf um die Gottesoffenbarung werden? Überdies geht jene Anschauung von der Annahme aus, als seien Mose, Aaron und Mirjam Geschwister gewesen. Aber die Familienverhältnisse sind völlig dunkel. Die vorliegende Sage weiß jedenfalls von keiner Verwandtschaft der Beteiligten. Nach einer zunächst unverdächtigen, weil äußerst auffälligen Notiz[2] war Mirjam „die Schwester Aarons"; wer dies schrieb, kannte Aaron noch nicht als den Bruder des Mose, da er sonst Mose statt Aaron genannt hätte. Daraus folgt mit Sicherheit, daß Mose und Aaron keine Brüder waren. Schwieriger ist die andere Frage zu entscheiden, ob Mirjam die Schwester Aarons[3] war; jene Notiz spricht dafür, unsere Sage dagegen, und das gibt den Ausschlag. Denn erstens hatte man später das Bedürfnis, die Gestalten der Vorzeit, deren Namen ohne Stammbaum überliefert waren, genealogisch miteinander zu verbinden; so sind auch Nadab und Abihu wahrscheinlich mit Unrecht zu Söhnen Aarons gemacht worden. Zweitens konnte man grade aus der vorliegenden Erzählung den falschen Schluß ziehen, Aaron und Mirjam seien Geschwister gewesen, weil sich dann ihre gemeinsame Empörung leichter erklären ließ. Ursprünglich aber kann ihr Aufstand nichts mit den Familienverhältnissen zu tun gehabt haben.

Die Schmähung des Mose durch Aaron ist am ehesten begreiflich, wenn sich dieser in seiner Priesterstellung beeinträchtigt fühlte. Dazu paßt der Spott über das „kuschitische" Weib vorzüglich; denn Zippora war nach anderer Überlieferung die Tochter des midianitischen

[1]) Diesen Ausdruck wählt Baentsch S. 511.

[2]) Ex. 15,20. Diese Notiz stammt jedenfalls nicht aus dem PK, der allerdings das Bestreben hat, Mose durch Aaron zu verdrängen, und der hier vielleicht Aaron als den Hauptbruder hätte nennen können, obwohl das nicht gerade wahrscheinlich ist. Es kann nur JE oder eine jüngere Schicht innerhalb dieser alten Quellenschriften in Frage kommen.

[3]) Die „Schwester" in Ex. 2, die anonym bleibt, darf man schon deshalb nicht mit Mirjam identifizieren, weil die älteste Schicht Mose als den Erstgeborenen betrachtet und von einer Schwester nicht redet; vgl. o. S. 1 Anm. 1.

oder „kuschitischen" Priesters. Diese Verschwägerung deutet ohne Zweifel auf einen Einfluß der midianitischen Priesterschaft, mag sie nun den Anlaß dazu gegeben haben oder, was wahrscheinlicher ist, eine Folge schon vorhandener Beziehungen gewesen sein. Die vorliegende Erzählung ist durchaus nicht isoliert, sondern gehört in den Sagenkranz, der von dem Priester Jethro als dem Lehrmeister Moses handelt[1], wenn sie auch literarisch nicht mit ihnen verbunden ist. Aber sachlich ist die Heirat mit Zippora nur ein einzelner Akt in einer Reihe zusammenhängender Ereignisse, zu denen vor allem die Einführung des midianitischen Gottes Jahve und vielleicht auch die Einsetzung einer midianitischen Priesterschaft[2] zu rechnen ist. Jahve war der Gott Jethros und Zipporas; wurde diese von Aaron und Mirjam als „Negerweib" beschimpft, so war damit auch Jahve selbst als „Negergott" gelästert. Darum ist das Eingreifen Jahves und die harte Strafe der Empörer doppelt berechtigt. Die Geschichten, in deren Mittelpunkt Jethro steht, spielen ursprünglich in Kades; darum wird auch die Heirat mit Zippora dort stattgefunden haben. Auch aus diesem Grunde muß Hazeroth nahe bei Kades gelegen haben. Denn der hier berichtete Aufstand ist von dem Ort und der Zeit der Religionsstiftung nicht zu trennen. Die Tradition dagegen, die von einer Heirat Moses am Sinai und zwar vor dem Auszug aus Ägypten weiß, ist als unglaubwürdig zu verwerfen[3]. Nach Kades weist endlich auch die abgerissene Notiz, daß Mirjam dort gestorben und begraben sei[4]; dort ist die Gegend, in der man allerlei von ihr zu erzählen wußte, gewiß mehr, als gegenwärtig in den Mose-Sagen überliefert wird.

Zur Bestätigung der vorgetragenen Anschauungen darf man vielleicht noch die Namen der Nachkommenschaft Moses heranziehen, obwohl die Nachrichten schwer zu entwirren sind. Nach der einen Tradition hat Mose nur einen Sohn Gersom[5], nach der andern noch einen zweiten Sohn Elieser gehabt[6]. Beide Notizen gehören zwar nicht den ältesten Sagenschichten an, sind aber dennoch unverdächtig, weil sie nur beiläufig erwähnt werden und keine Tendenz verraten. Allerdings lehrt die Differenz aufs deutlichste, daß von Zuverlässigkeit keine Rede sein kann. Nun leitete sich ursprünglich[7] das levitische Priestergeschlecht Dans über Jonathan, den Sohn Gersoms, von Mose ab; das wird wahrscheinlich historisch sein, weil die Späteren diesen Stammbaum nicht mehr an-

[1]) Vgl. o. S. 161 ff. 234 ff. [2]) Weiteres vgl. u. Teil IV. [3]) Vgl. o. S. 60.
[4]) Num. 20,1. [5]) Ex. 2,22 (vgl. 18,3). [6]) Ex. 18,4.
[7]) Jdc. 18,30. Nach dem MT ist Gersom der Sohn Manasses, nach den LXX dagegen der Sohn Moses. Jenes ist offenbar spätere Korrektur, aber

erkennen wollten. Daneben gab es ein, freilich nur in der späteren Zeit bezeugtes, Priestergeschlecht Musi[1], dessen Name ebenfalls als „das mosaische" auf Mose zurückgeführt werden muß.

Unter den Nachkommen Aarons scheiden Nadab und Abihu ohne weiteres aus, weil sie wohl mit Unrecht als solche fungieren und weil kein Priestergeschlecht von ihnen abstammt[2]. Auch von Ithamar besitzen wir nur Nachrichten aus späterer Zeit[3], die ihn zum Vorsteher des Leviten-Geschlechts Merari machen[4]. Der einzige, von dem schon die älteren Quellen wissen und dessen Grab sie kennen, ist Eleasar[5]; seine Vorzugsstellung kommt auch darin zum Ausdruck, daß er nach dem PK der Nachfolger Aarons war[6]. Dieser Eleasar, von dessen Sohn Pinehas die jüngste Schicht der Baal Peor-Sage erzählt[7], galt später als Ahnherr der Söhne Zadoks[8].

Nun hat man längst beobachtet, daß Eleasar und Elieser nur in den Vokalen von einander abweichen und daß folglich ein und derselbe Priester bald als Sohn Moses bald als Sohn Aarons bezeichnet wird. Die Abstammung von Mose muß als die ältere Tradition betracht werden, weil sie unverdächtig ist und weil nachweislich später die Tendenz herrscht, Aaron zum Ahnherrn der Priester zu machen. In diesem Sinne ist die gegenwärtige Überlieferung überarbeitet worden. Demnach lautete die jetzige Genealogie: Aaron, Eleasar, Pinehas ursprünglich: Mose, Eleasar (oder Elieser), Pinehas. Diese Erkenntnis ist zunächst wichtig, um den Stammbaum der Eliden richtig zu beurteilen. Die Vorfahren Elis werden nirgends genannt; schon das spricht dafür, daß hier einst eine Tradition vorlag, die den späteren Priestern unbequem war, und die darum sicher nichts mit Aaron zu tun hatte. Die Zadokiden, die als Nachfolger der Eliden betrachtet werden wollten[9], haben gewiß auch den Stammbaum Elis von Aaron abgeleitet. Da nach ihrer Anschauung Pinehas ein Enkel Aarons war, und da Eli einen Sohn namens Pinehas hatte, so war es für die späteren Leser natürlich, anzunehmen, daß der Name Pinehas in der Familie Aarons erblich gewesen sei[10]. Die ältere Zeit dagegen, die Pinehas als Enkel des Mose kannte, wird

auch dieses insofern nicht ganz ursprünglich, als die Genealogie schon am Anfang der Erzählung erwartet wird und vielleicht erst später am Schluß nachgetragen worden ist.

[1]) Ex. 6,19 PK. [2]) Vgl. o. S. 259.
[3]) Ex. 6,23 PK u. a. [4]) Ex. 38,21 PK. [5]) Jos. 24,33 E.
[6]) Num. 20,25ff. PK. [7]) Num. 25,6ff. [8]) I. Chron. 5,27ff.
[9]) I. Chron. 5,27ff.; II. Sam. 8,17 (vgl. MT mit LXX).
[10]) Vgl. Ed. Meyer: Israeliten S. 92f. 450f.

auch die Herkunft Elis gerade um seines Sohnes Pinehas willen auf Mose zurückgeführt haben. Als Resultat ergibt sich demnach, daß in der älteren Zeit die beiden berühmtesten Priestergeschlechter Israels, die von Dan und die von Silo, als Nachkommen Moses galten; ob sie es wirklich gewesen sind, ist eine andere Frage, die wir nicht beantworten können. Den Ahnherrn der danitischen Leviten hat man später boshafter Weise aus Mose in Manasse verwandelt. Die „Söhne Zadoks" dagegen, die unter Salomo emporkamen und später als die Priester von Jerusalem die Alleinherrschaft errangen, wählten Aaron statt Moses zu ihrem Stammvater und fälschten die älteren Traditionen zu ihren Gunsten. Die Überarbeitung der Überlieferung, die später weitere Fortschritte machte und erst im Exil oder nach dem Exil ihren Abschluß fand, reicht demnach in ihren Anfängen bis in die Zeit Salomos zurück, und so ist es begreiflich, daß die Gestalt Aarons schon in den Quellenschriften des J und E stark übermalt erscheint.

War aber Pinehas ein Name, der für die Familie Moses charakteristisch ist, dann erklärt sich die Beschimpfung Zipporas als eines „Negerweibes" auch aus diesem Grunde. Denn Pinehas heißt „der Neger". Merkwürdigerweise ist Pinehas neben Mose der einzige Eigenname des Alten Testaments, dessen ägyptischer Ursprung zweifellos ist[1]. Die Beziehungen zu den Ägyptern, die darin zum Ausdruck kommen, gehen vielleicht auf die Midianiter zurück. Die Beschneidung, die höchst wahrscheinlich auch aus Ägypten stammte, ist erst auf dem Umweg über Midian zu den Israeliten gelangt; gerade Zippora gilt als die Entdeckerin dieses Ritus[2]. Auf einen Zusammenhang mit dem im Süden Ägyptens gelegenen „Kusch", dem Negervolk der Nubier[3], deutet endlich der für Midian bezeugte Name „Kuschan". Aber bei der großen Lückenhaftigkeit des Stoffes muß man auf Sicherheit verzichten.

21. **Das Stabwunder Aarons**[4] ist zwar in seinem Hauptteil vollständig überliefert, aber die Einleitung ist verstümmelt worden. Die Erzählung beginnt gegenwärtig mit den wilden, kurzen und durcheinander

[1]) Vgl. Ed. Meyer: Israeliten S. 450, der diese Tatsachen anders erklärt.
[2]) Vgl. o. S. 57ff.
[3]) Vgl. Ed. Meyer: Geschichte des Altertums² I, 2. S. 42.
[4]) Num. 17,6–28. Wie die Redewendung „am anderen Morgen" 6 und der Hinweis auf die Rotte Korah 14 lehren, soll nach der Meinung des Sammlers die vorliegende Erzählung an die vorhergehende anschließen. Aber diese Verknüpfung ist unmöglich. Denn erstens konnte die Gemeinde ihre Vorwürfe nicht gegen Mose und Aaron, sondern nur gegen Jahve richten. Zweitens konnte

wirbelnden Schreien der Israeliten über das Verderben, das sie bereits betroffen hat[1]. Aus dem Folgenden geht zunächst so viel hervor, daß eine Plage Jahves über sie verhängt worden ist. Sie klagen dem Mose ihre Not in der Meinung, er könne helfen, und ihre Hoffnung hat sie nicht betrogen. Mose[2] legt Räucherwerk auf und sühnt das Volk. Im selben Augenblick geschieht ein gewaltiges Wunder: Die Plage erlischt, und Mose steht zwischen den Toten und Lebendigen wie ein Schutzwall, der die Wasser des Todes zurückdämmt. Nach dem Zusammenhang kann kein

sie die Empörer, die durch ihr Verderben als Sünder gebrandmarkt waren, nicht als „Volk Jahves" bezeichnen. Drittens konnte sie überhaupt nicht murren, nachdem Jahve ein so furchtbares Strafgericht gehalten hatte; keine Psychologie kann das „Am anderen Morgen" verständlich machen. Demnach sind diese Worte und 14b als Glossen zu streichen. Mit 17,6ff. beginnt notwendig eine neue Erzählung, die zwar eine sachliche Parallele zu der vorhergehenden bildet, aber in keinem literarischen Zusammenhang mit ihr steht. Da aber 6 nicht gut der Anfang der Geschichte sein kann, so muß man annehmen, daß die Einleitung teilweise verstümmelt ist. — Eine innere Einheit bilden im großen und ganzen 16–26; Einzelheiten vgl. u. — Größere Schwierigkeiten bereiten die Einleitung und der Schluß. 6–15 sind nicht einheitlich, obwohl sie dafür gelten. 7 setzt ganz neu ein: „Einst geschah es, daß sich die Gemeinde wider Mose und Aaron zusammenrottete" (וַיִּפְנוּ heißt hier nicht, wie Dillmann und Baentsch erklären, „sich hinwenden, sich begeben", sondern „den Blick wenden, schauen", da Mose und Aaron erst 8 zum Zelt Jahves gehen). Das Folgende nimmt auf 6 keine Rücksicht; denn nachdem das Volk bereits umgekommen ist, erscheint Jahve und verkündet seinen Entschluß, Israel zu verderben. In 11 betont Mose und in 12 fügt der Erzähler hinzu, daß die Plage bereits begonnen habe, was nach 6 überflüssig, ja falsch wäre. Ferner läuft Aaron nach 12a bereits mitten in der Gemeinde umher, während er nach 12b erst hinterher den Weihrauch entzündet. Überdies kann man sich nur schwer vorstellen, daß Aaron, wenn er im Volk umhergeht, dennoch „mitten zwischen Lebenden und Toten steht" 13 (Ehrlichs Lösung der Schwierigkeit leuchtet nicht ein). 13b ‖ 15b zweimal wird der Plage gewehrt. Man muß demnach 6.12b. 13 als älteren Text herausnehmen; was übrig bleibt, 7–12a. 14–15, ist auf den ersten Blick als junge, geschmacklose Legende erkennbar. — Die Schlußverse 27.28 passen weder an das Ende der vorliegenden noch an dem Anfang der folgenden Sage (gegen Dillmann, Wellhausen), freilich auch weder hinter 6 (Ehrlich) noch hinter 10 (Holzinger) noch hinter 11 (Knobel). 27.28 sind vielmehr eine Parallele zu 6 und zwar die ältere Variante. Die ganze Erzählung trägt gegenwärtig das Gepräge des PK, ist aber alt.

[1]) V. 6 ‖ 27.28. Die vorzügliche Malerei zeigt, daß 27.28 auf ältere Überlieferung zurückgehen als der farblose 6.

[2]) V.12b.13. Nimmt man diese Verse für sich, wozu die Quellenkritik berechtigt, dann ist natürlich nicht Aaron, sondern Mose das Subjekt; die Israeliten haben sich nach 27 nur an Mose gewandt. (Man beachte, daß auch in 16 nur Mose genannt wird.)

Zweifel sein, daß der Weihrauch das Wunder bewirkt; er hat wohl nicht nur sühnende Kraft[1], sondern erfreut auch durch seinen „lieblichen Geruch" die Gottheit und stillt ihren Zorn[2]. So feiert die Sage das heilige Räucheropfer und den, der es richtig darzubringen versteht.

Die Szene spielt in dem Zelt Jahves oder vor ihm. Erst nach einem jüngeren Zusatz[3] ist sie ins Lager verlegt worden; denn Aaron holt die Räucherpfanne und läuft in das Volk hinein, nachdem die Plage eben begonnen hat. Obwohl er im Nu das Sühnewerk unternimmt, werden doch 14700 Mann dahingerafft. Erst als er den Weihrauch durch das ganze Lager getragen hat, hört das Sterben auf; dann kehrt er zur Stiftshütte zurück. Den Geschmack der spätesten Zeit verrät nicht nur das Schwelgen in hohen Zahlen, sondern auch die Mechanisierung des Wunders. Nur hier wird erzählt, daß Jahve eben zuvor erschienen ist und seinen Willen verkündet hat, das ganze Volk zu vernichten. Entsetzt fallen Mose und Aaron auf ihr Antlitz, aber im nächsten Augen-

[1]) Wie der Text sagt 12b. Vgl. dazu Wundt: Völkerpsychologie II,3. S. 669.

[2]) Der gegenwärtige Text sagt das nicht, weil er vom PK stammt, der die abstrakte Ausdrucksweise bevorzugt. In der älteren Sage mochte konkreter erzählt worden sein: „Als Jahve den lieblichen Duft des Weihrauchs roch, besänftigte sich sein Zorn und er ließ ab, das Volk noch weiter zu schlagen". Zu dieser Vermutung berechtigt der Terminus technikus vom „lieblichen Geruch", der ursprünglich vom Weihrauch hergenommen ist und später auf alle Opfer übertragen wurde, weil man dann allen Opfern Weihrauch hinzuzufügen pflegte (vgl. die analoge Entwicklung von קטר o. S. 262 Anm. 2). Daß sich die Entwicklung nicht umgekehrt vollzogen hat, lehrt Gen. 8,20, wo der „gute Geruch" bereits mit Tieropfern verbunden ist; im Flutmythus des Gilgameschepos ist nur vom Räucheropfer die Rede. Räucheropfer sind überall im vorderen Orient bekannt gewesen, wie die zahlreichen Abbildungen zeigen; die Araber brauchten sie, um Dämonen zu vertreiben (Herodot III 107). In Palästina sind zwar, von der hellenistischen Zeit abgesehen, noch keine Räucheraltäre gefunden worden, wenn man nicht die Kohlenbecken Taannäks dafür ausgeben will, aber daß sie schon in alter Zeit vorhanden waren, folgt aus der Geschichte des hebräischen Altars überhaupt (vgl. RGG. s. v. „Altar"). Beachtenswert ist ferner I Reg. 2,28; danach stand zur Zeit Salomos im „Zelte Jahves" ein Altar mit Hörnern (Kittel: Kommentar z. St. vermutet mit Unrecht, der Altar habe sich außerhalb des Zeltes befunden; denn Joab wird ja ausdrücklich aufgefordert, „herauszukommen"). Die Hörner beweisen zwar nicht mit Sicherheit, wohl aber mit Wahrscheinlichkeit, daß es sich um einen Räucheraltar handelt (der Ex. 27 beschriebene Brandopferaltar mit Hörnern, der aus Holz gefertigt sein soll, ist Phantasie). Dies ist um so einleuchtender, als später die Räucheropfer des PK (trotz der von ihm überlieferten Sagen, die ihre Bedeutung verherrlichen!) ausschließlich auf die Darbringung im Heiligsten unmittelbar „vor Jahve" beschränkt sind (Ex. 30,7ff. 34ff.; Lev. 16,12f.). [3]) Num. 17,6–12a. 14–15.

blick schon haben sie durch das Räucheropfer den Plan der Gottheit durchkreuzt und der Plage wider Jahves Willen Einhalt getan. So ist die Wunderkraft des Opfers mächtiger als der Gott. Ist es schon an sich unwahrscheinlich, daß Mose dem Volk Hülfe schafft vor dem Zorn Jahves, so wird die Unwahrscheinlichkeit noch erhöht durch den Befehl der Gottheit an Mose und Aaron, sich aus der Gemeinde zu entfernen, um nicht mit ihr getötet zu werden. Aber das Vertrauen auf das Zaubermittel des Weihrauchs, das alle Dämonen und alle Krankheiten scheucht, ist stärker als die Pflicht, Jahve zu gehorchen. Der Erzähler empfindet den Widerspruch der Sage nicht; denn Mose und Aaron tun ungestraft, wofür das Volk büßen muß. Wie sie Jahve widerstreben, allerdings nur nach unserm Gefühl, so murrt Israel wider Mose und Aaron, und eben deshalb ist ja die Plage eingetreten.

In der älteren Fassung dagegen läßt sich noch eine andere Ursache erschließen: „Jeder, der sich der Wohnung Jahves naht, muß sterben“ [1], so schreien die Israeliten. Dieser Ruf erklärt sich nicht, wenn die Gemeinde nur „gemurrt“ hat und sich darauf beschränkt, prinzipiell Rechte zu fordern, die ihr nicht zustehen. Die fehlende Einleitung könnte so rekonstruiert werden, daß die Israeliten in die Rechte des bereits vorhandenen Priestertums eingreifen und vielleicht eigenmächtig Räucheropfer darbringen. Der Streit um das Priestertum ist jedenfalls das Thema dieser Sage, wie bei der Rotte Korah, bei Nadab und Abihu, bei Mirjam und Aaron. Da die Plage nicht über Einzelne, sondern über das ganze Volk verhängt worden ist, so stehen auch hier wie in der ursprünglichen Korah-Sage die Laien im Gegensatz zum beruflichen Priestertum und bekämpfen seine Sonderstellung. Der einzige Unterschied ist der, daß sich dort nur 250 Laien, hier dagegen, wie es scheint, alle Israeliten wider Mose empören. Jahve schützt auch hier seinen Liebling, indem er die gottlosen Gegner tötet und damit den Streit zugunsten Moses erledigt. Als die Laien Priesterdienste verrichten wollen, gerät Jahve in lodernden Zorn und rafft sie hinweg; als aber Mose Räucherwerk auflegt, wird das Volk gesühnt und der Plage gewehrt. Dadurch ist Mose als der alleinige und wahre Priester Jahves beglaubigt; nur er versteht, richtig zu opfern und die Gefahren des Umgangs mit der Gottheit zu meiden. Fortan, so könnte die Sage schließen, wagt Niemand mehr, das heilige Zelt zu betreten und Mose das Vorrecht des Priestertums streitig zu machen. Dann wäre das, was jetzt die Einleitung zum

[1]) V. 28. Streiche das zweite הקרב.

folgenden Hauptteil bildet, einst eine selbständige Erzählung gewesen, da sie im letzten Grunde einer Fortsetzung nicht bedarf. Der uns überlieferte Text gestattet freilich auch eine etwas abweichende Rekonstruktion des Fehlenden, durch die das Vorhergehende enger mit dem Folgenden verbunden würde. Man könnte als Situation vermuten, das Priestertum sei noch nicht vorhanden. Das Zelt Jahves sei zum ersten Male im Lager aufgeschlagen worden. Dann hätten die Israeliten versucht, dies Zelt zu betreten und der darin wohnenden Gottheit zu nahen. Jahve aber habe in gewaltigem Zorn über diesen Frevel eine Plage gesandt. So erkennen die Israeliten, welche Gefahren der Verkehr mit der Gottheit in sich birgt, und verlangen nach einem Priestertum, das sich von Berufs wegen dem Dienste Jahves widmet. Die Frage, wer Priester werden solle, wird dann im Folgenden durch ein Gottesurteil entschieden.

Zwischen beiden Rekonstruktionen der Einleitung ist kein tiefgreifender Unterschied; und vielleicht entsprechen sie zwei verschiedenen Stufen der Erzählung. Denn alle die mannigfachen Sagen über das Priestertum gehören ursprünglich in die Zeit, wo das Priestertum geschaffen wurde, d. h. nach den beiden abweichenden Traditionen entweder an den Sinai oder nach Kades. Der überlieferte Text erweckt allerdings den Anschein, als ob Mose oder Aaron bereits Priester seien und durch das Gottesurteil in ihrem Amte bestätigt würden. Aber schon das Gottesurteil legt den Gedanken an die erstmalige Berufung nahe. In der vorliegenden Erzählung heißt es überdies ausdrücklich, durch das Wunder solle entschieden werden, wen Jahve „sich erwähle“ [1]. Wer dies zugesteht, wird auch den weiteren Schluß anerkennen, daß die Priesterwahl aufs engste mit der Errichtung des Stiftszeltes zusammenhängt; sobald die Gottheit eine Wohnung erhält, muß auch das Priestertum zu ihrer Bedienung eingeführt werden. Dieser Zusammenhang ist bei der Einsetzung der Leviten in Ex. 32 noch einigermaßen deutlich, weil Mose ursprünglich die Lade vom Sinai mitbrachte und dann ein Zelt für sie aufschlagen mußte [2]. Darum setzt unsere Erzählung ursprünglich vielleicht dieselbe Situation voraus.

Im Hauptteil der Sage [3] befiehlt Jahve dem Mose, alle Stäbe der Stammeshäupter einzufordern, die Namen der Stämme darauf zu schreiben und sie im Stiftszelte niederzulegen. Ein Gottesurteil soll entscheiden,

[1]) Num. 17,20. [2]) Vgl. o. S. 217ff.

[3]) Num. 17,16–24. Der Text ist überarbeitet worden, wie zunächst 18 lehrt. Da 17 generell angeordnet wird, die Namen auf die Stäbe zu schreiben,

wen Jahve „sich erwählt"; es wird nicht genauer gesagt wozu, aber an dem Sinne kann kein Zweifel sein, „zum Priester". Ein guter Erzähler der alten Zeit würde das Wunder nicht im voraus verkündet haben, um das Interesse seiner Hörer nicht zu vermindern. Niemand weiß, was geschehen wird. Als Mose nun am folgenden Morgen das Zelt Jahves betritt, ist ein großes Wunder erfolgt. Der Stab Levis ist ausgeschlagen, hat Sprossen und Blüten getrieben und sogar Mandeln gezeitigt. Die Stammeshäupter erhalten ihre Stäbe zurück und beschauen sie voller Erstaunen. Damit reißt die Sage ab, doch ist der fehlende Schluß leicht zu ergänzen: Jetzt kann kein Zweifel mehr sein, daß Jahve den Stamm Levi erkoren hat, und Niemand wird fortan wagen, ihm dies Vorrecht zu bestreiten.

Nach der gegenwärtigen Fassung ist Aaron das Stammeshaupt der Leviten, für den PK merkwürdig genug, da zu seiner Zeit Aaron und die Leviten im Gegensatz zu einander stehen. In der älteren Zeit gehört Mose mit Levi gegen Aaron zusammen[1], und schon darum darf man vermuten, daß hier ursprünglich Mose gefeiert wurde. Als zweiter Grund kommt hinzu, daß die älteren Sagen immer vom Stabe Moses erzählen, und daß erst die jüngeren den Stab Aarons daraus gemacht haben[2]. Entscheidend ist aber drittens die Beobachtung[3], daß der Name Aarons hier erst später eingeschoben worden ist. Ursprünglich war nur von der Erwählung des Stammes Levi die Rede; als sein Führer galt selbstverständlich oder war ausdrücklich Mose genannt. Darum hat hier wie sonst Aaron den Mose verdrängt.

Diese Erzählung ist eine ätiologische Kultsage, die erklären

so ist es überflüssig, diesen Befehl speziell bezüglich Aarons zu wiederholen. Überdies sollen nach 17 die Namen der Stämme, nicht der Stammeshäupter, auf den Stäben verzeichnet werden; das setzt indirekt auch 18 voraus, wenn von einem „Stabe Levis" die Rede ist. An dreizehn Stäbe kann man nicht gut denken, da die Zahl zwölf mehrfach ausdrücklich betont wird. Demnach ist 18 später hinzugefügt worden; ebenso der Schluß von 21, der aufs engste damit zusammenhängt. Es versteht sich von selbst, daß der Stab Aarons unter den übrigen Stäben ist; wäre er als dreizehnter gezählt, so hätte der Erzähler einen anderen Ausdruck wählen müssen. Am auffälligsten aber ist die Redeweise in 23 מטה־אהרן לבית לוי, der sich ungezwungen nur als Korrektur erklären läßt; ursprünglich hieß es: „Stab des Hauses Levi", später wurde „Aaron" eingeschoben. In 20 ist von Ehrlich והשכתי richtig in והשבתי verbessert worden; aber der ganze Halbvers 20 b ist wohl sekundär, weil er auf das „Murren" hinweist; doch ist das nicht sicher, sowenig wie bei 25, vgl. u.

[1]) Vgl. Ex. 32. [2]) Vgl. z. B. bei den Plagen JE mit PK.

[3]) Vgl. o. Anm. 0.

will, wie Mose, der Levit, oder wie die Leviten überhaupt das Priesterrecht erlangten. Die Voraussetzung ist hier dieselbe wie in Ex. 32: Ursprünglich war der Stamm Levi weltlich, bis er durch die Priesterwahl geistlich wurde. Aber dort gewann Levi seine bevorzugte Stellung auf Grund eigenen Handelns, weil er für Jahve eintrat, hier dagegen kraft göttlichen Willens, weil Jahve für ihn eintrat. Als sein Hauptgegner erscheint dort ursprünglich Aaron; hier ist nur ganz allgemein von den übrigen Stämmen die Rede, die ebenfalls Anspruch auf das Priestertum erheben. Aber es fehlen alle konkreten Verhältnisse, ein Zeichen, daß die gegenwärtige Erzählung jungen Datums ist. Dennoch ist sie nicht vom PK geschaffen worden, da die Überarbeitung deutlich auf eine längere Entwicklung der Sage hinweist. Der Name Aarons wird eingefügt worden sein, als in der Zeit Salomos die Familie Zadoks ihren Stammvater Aaron zu verherrlichen begann; damals konnte Aaron noch an der Spitze der Leviten stehen, weil er erst mit der Zeit Josias in Gegensatz zu ihnen trat. Aber der Kern unserer Sage, der von Aaron unabhängig ist, muß in die Zeit vor Salomo zurückreichen, in der man noch ein Interesse daran hatte, die Einsetzung der Leviten als Priester zu erzählen.

An die Erzählung ist gegenwärtig ein Schluß[1] angehängt, der mit dem Vorhergehenden nur in losem Zusammenhang steht: Auf Befehl Jahves legt Mose den Stab Aarons vor der Lade nieder, um ihn für künftige Zeiten aufzubewahren. Diese Nachricht ist jüngeren Ursprungs, weil sie nicht mehr vom Stabe Levis, sondern nur noch vom Stabe Aarons redet. Ferner paßt sie nicht gut in die Situation; denn da jeder Stammeshäuptling seinen Stab führt und ihn als Symbol seiner Macht notwendig braucht, so kann auch Aaron den seinigen nicht entbehren. Überdies würde man erwarten, daß der Stab vor allem eine Erinnerung an das Wunder sein sollte; statt dessen aber heißt es, er solle als „Zeichen für die Söhne der Widerspenstigkeit" dienen. Darum wird man behaupten dürfen, daß der Schluß einen neuen ätiologischen Zug hinzufügt. Diese Notiz knüpft an eine Tatsache an: Später lag vor der Lade im Allerheiligsten des Tempels[2] ein Stab, den man für den Stab Aarons ausgab, eine Reliquie, wie der angeblich mit Manna gefüllte Krug[3], die den Besuchern des Heiligtums gezeigt wurde als ehrwürdiges Schaustück aus der mosaischen Zeit. Vielleicht hat sich in

[1]) V. 25 f.

[2]) Man wird wegen Aarons Verherrlichung durch die Zadokiden an den Tempel in Jerusalem denken müssen. [3]) Vgl. Ex. 16,33 f.

dem Hinweis auf die „Widerspenstigkeit" der Israeliten noch ein Nachklang der ursprünglichen Ortsetymologie erhalten; der Ausdruck könnte an Mara bei Kades anspielen[1].

Das Wunder[2] des toten Stabes, der plötzlich grünt, Blätter, Blüten und Früchte trägt, ist ein weit verbreitetes Sagenmotiv. So soll die Keule des Herakles, die er von einem Ölbaum am saronitischen Meerbusen schnitt, aufs neue gesproßt sein, als er sie bei dem Bilde des Hermes Polygios niederlegte[3]. Aus der Lanze, die Romulus auf den Palatin schleuderte, erwuchs ein Kornelkirschenbaum[4]. Von den zahlreichen Parallelen der christlichen Heiligenlegenden sind die des heiligen Joseph und Christophorus am bekanntesten[5]. Nach dem spätjüdischen Midrasch brachten sogar die Bäume, die Salomo im Tempel abgebildet hatte, zur selben Zeit Früchte wie die Bäume auf dem Felde[6].

An der vorliegenden Sage interessiert aber nicht nur das Wunder, sondern auch der kulturgeschichtliche Hintergrund. Jeder Stammeshäuptling, so wird hier vorausgesetzt, hat einen Stab; da es nach der Theorie zwölf Stämme gibt, sind auch zwölf Stäbe vorhanden. Diese Sitte muß uralt sein, da nach den Stäben auch die Stämme benannt sind; denn dasselbe hebräische Wort bezeichnet den „Stab" und den

[1]) Im Anschluß an Wellhausen deutet man בני מרי meist als einen durch Ezechiel beeinflußten Ausdruck, aber schwerlich mit Recht, da für Ezechiel vielmehr בית מרי charakteristisch ist. Mag das Murren auch in der vorliegenden Sage erst sekundär sein, so ist es doch jedenfalls ein altes Motiv, sehr viel älter als Ezechiel, und in vielen volkstümlichen Sagen als primär bezeugt. Der Verfasser bevorzugt sonst תלונות, und so könnte man vermuten, daß dies Wort erst ein jüngerer Ersatz für מרי sei, das sich durch glücklichen Zufall noch in 25 erhalten hat; in ähnlicher Weise scheint das ältere מרים (Mirjam!) in Num. 12,1 ff. durch das spätere, farblosere דבר verdrängt zu sein (vgl. o. S. 266 Anm. 2). Vielleicht hat auch der Ortsname „Lustgräber" Num. 11,34 eine Rolle gespielt und die Fabel vom Massensterben der Israeliten veranlaßt; es muß ein großes Gräberfeld bei Kades gegeben haben, das die Phantasie vielfach beschäftigt haben und das auf verschiedene Art erklärt worden sein mag.

[2]) Im Orient soll es vorkommen, daß ein zerbrochener Stab (z. B. ein Spaten) Wurzel treibt und ausschlägt. Aber in der vorliegenden Sage handelt es sich natürlich um ein Wunder, da der Stab ins Heiligtum vor die Gottheit gelegt wird. [3]) Pausanias II 31,10.

[4]) Vgl. die Stellen bei Roscher: Mythologisches Lexikon unter „Romulus" Sp. 180 Nr. 3.

[5]) Das Material ist gesammelt bei H. Günter: Die christliche Legende des Abendlandes S. 97 f. und bei Dillmann: Num. S. 98. Vgl. ferner die o. S. 27 zitierte Parallele.

[6]) Georg Salzberger: Salomos Tempelbau und Thron. Berlin 1912. S. 20.

„Stamm". Wir haben einen ähnlichen Sprachgebrauch, wenn wir von einem „Generalstab" oder von einem „Stab von Ärzten" reden; es ist die Schar, die sich ursprünglich um einen Stab versammelt. Dieser Sprachgebrauch läßt sich besonders auf militärischem Gebiete nachweisen und ist dort vielleicht ursprünglich zu Hause; der Hebräer spricht wie der Deutsche von einem „Fähnlein" und meint damit nicht nur die Fahne, sondern auch die Heeresabteilung, die zu diesem Symbol gehört. Der Stab, der zunächst als Waffe diente, ist hier als Zeichen der Herrschaft gedacht; so führen die Könige in Ägypten, Babylonien und anderswo das Szepter als Symbol der Königswürde. Was einst das Vorrecht der Herrscher war, das sickerte bald nach unten und wurde Gemeingut aller freien Männer, die dem Könige gleichzukommen trachteten[1]. So besaßen später alle freien Männer in Israel[2] wie in Ägypten[3] und Babylonien einen Stab.

Über die Stäbe der Babylonier wissen wir aus literarischen Nachrichten und aus Abbildungen genau Bescheid. „Jeder trägt einen Siegelring und einen künstlich geschnitzten Stab, und auf jedem Stabe befindet sich etwas, ein Apfel, eine Rose, eine Lilie, oder ein Adler oder sonst etwas; denn ohne ein Wahrzeichen darf niemand einen Stab tragen[4]." Die assyrischen Figuren liefern zahlreiche Illustrationen dazu. Die hebräischen Stäbe, das geht aus der vorliegenden Sage hervor, waren im allgemeinen sehr viel einfacher, der primitiveren Kultur entsprechend, und unterschieden sich wohl oft nur durch den Namen, der darauf geschrieben war[5]. Daneben aber muß es auch kunstvollere Stäbe gegeben haben. Denn die Sage vom Aaronsstabe muß an einen Blütenstab anknüpfen, der mit einer Mandel verziert war; nur in diesem Falle konnte man ihn aufbewahren und auf Verlangen vorzeigen. Blütenstäbe waren auch den Phönikern[6] und Germanen[7] bekannt.

[1]) Dieser Prozeß läßt sich in Ägypten besonders deutlich auf dem Gebiet der Grabbauten verfolgen; vgl. Erman: Ägyptische Religion[2]. S. 134.

[2]) Gen. 38; vgl. dazu Gunkel[3] S. 416.

[3]) Erman: Ägypten und ägyptisches Leben S. 314f.; Alfred Wiedemann: Die Amulette der alten Ägypter (AO. XII,1). S. 23ff. [4]) Herodot I 195.

[5]) Analog war es bei den Siegeln. Während überall sonst im vorderen Orient die Siegel verschiedene Figuren und Szenen trugen, unterschieden sich die hebräischen oft nur durch den Namen.

[6]) Vgl. Richard Pietschmann: Geschichte der Phönizier S. 214 (die rechte Abbildung: Eine Gottheit hält einen heiligen Baum oder einen Blütenstab in der rechten Hand; vgl. daneben die Figur mit dem Schlangenstabe).

[7]) Karl von Amira: Der Stab in der germanischen Rechtssymbolik. München 1909. S. 24. Anm. 3.

22. Die Sage von der **ehernen Schlange**[1] haftet in der gegenwärtigen Fassung nicht an einem bestimmten Orte, sondern spielt irgendwo „unterwegs". Der Sammler, der sie in den jetzigen Zusammenhang eingereiht hat, denkt an die Gegend zwischen Kades und dem „Schilfmeer", d. h. dem Golf von Akaba, und verlegt das Ereignis in die Zeit nach dem Aufbruch aus Kades. Die Sage selbst aber widerspricht dieser zeitlichen Ansetzung, da sie nicht auf den Aufenthalt in Kades, sondern auf den in Ägypten zurückblickt[2]. Die Logik der Sage fordert demnach, daß die hier berichteten Geschehnisse vor der Ankunft in Kades stattfanden. Der Historiker aber wird auch darauf kein Gewicht legen, weil die überlieferte Rezension, die den Zusammenhang einer größeren Sagengruppe voraussetzt, nicht die älteste Form der Erzählung darstellen kann; denn das Ursprüngliche ist hier wie stets die Einzelsage. Demnach ist die Einleitung[3] das Werk einer späteren Zeit. Vielleicht war die Einzelsage niemals an einen Ort gebunden wie die Beschneidungssage; wahrscheinlich aber ist ihr Lokalkolorit zufällig verloren gegangen. Jedenfalls waren die Sagensammler verschiedener Meinung; die einen setzten die Erzählung vor Kades, die andern nach Kades an. Einig sind sie nur darin, daß sie nicht an Kades selbst dachten.

Die Wüste ist auch in den Augen ihrer Grenzbewohner voll schrecklicher Gefahren. Dort hausen nicht nur Löwen[4] und Skorpione[5], sondern vor allem giftige Schlangen, die nach arabischem Glauben der alten[6] wie der neuen Zeit[7] von Dschinnen oder Dämonen besessen sind. In

---

[1]) Num. 21,4–9. Der Sprachgebrauch weist, wie mit Recht allgemein angenommen wird, auf E; das ursprüngliche „Elohim" ist nur in V. 5 erhalten, in den übrigen Versen ist es durch „Jahve" verdrängt worden. Bernhard Luther (bei Ed. Meyer: Die Israeliten S. 116) hat auf kleinere Unebenheiten aufmerksam gemacht, deren Zahl sich noch vermehren läßt: 4b „das Volk wurde mißmutig" || 5a „das Volk redete wider Gott"; 5b „ihr habt uns aus Ägypten geführt, um uns hier sterben zu lassen" || 5c „es gibt weder Brot noch Wasser hier, uns ekelt ob des Hungerbrotes"; 6 נחשים || שרפים; „die bissen das Volk" || „da starb viel Volks in Israel"; 8 שרף || 9 נחש נחשת. Einige dieser Unebenheiten mögen auf Auffüllungen durch spätere Abschreiber zurückgehen (wie sicher V. 6 בעם; V. 8 אל משה); aber der Wechsel von שרף und נחש weist deutlich auf zwei Quellen J und E. – Der Anfang von V. 4 („sie brachen vom Berge Hor auf") gehört natürlich zu PK.

[2]) V. 5: „Warum habt ihr uns aus Ägypten geführt"? [3]) V. 4a.

[4]) Jes. 30, 6f. [5]) Dtn. 8,15.

[6]) Wellhausen: Reste arabischen Heidentums [1]S. 137ff. [2]S. 153ff.

[7]) Musil: Arabia Petraea III. S. 320ff.

Wirklichkeit ist die eigentliche Wüste arm an Schlangen; viel häufiger sind sie in der Steppe und am zahlreichsten in verfallenen Mauern[1]. Aber die Phantasie bevölkert die grausige Einöde trotzdem mit allerlei Spukgestalten: dort gibt es Schlangen mit zwei Köpfen[2] und Schlangen mit Flügeln[3]. Während der eine Erzähler in der vorliegenden Sage von gewöhnlichen Schlangen redet, spricht der andere von „Saraphen", d. h. eben „geflügelten Schlangen"[4], von mythologischen Fabelwesen, wie sie weder in der Wüste noch sonstwo existieren. Aber gerade darum, weil es sich um mischgestaltige Drachen handelt, die aus der Einbildungskraft des Menschen geboren sind, wird man als den Ort der Sage eine schaurige Stätte annehmen müssen, deren düsteres Geheimnis die Phantasie gereizt hat. Wer dorthin kommt, so weiß der Volksmund zu erzählen, wird von Schlangen oder Saraphen gebissen, deren Gift tötlich wirkt.

Der Gedanke der Strafe ist dem Zusammenhang ursprünglich fremd und erst von dem jüngeren Verfasser hinzugefügt worden, der auch die Einleitung voranstellte. Er konnte sich das Massensterben der Israeliten nur als Folge einer Sünde erklären, die sie begangen haben mußten. Ihr Frevel bestand, wie gewöhnlich, in dem Murren wider Gott oder wider Mose[5]; zur Strafe dafür schickte Jahve die Schlangen wider sein Volk, so erzählt der erste Teil[6]. Mit der Vergeltung aber sind die Ideen der Buße und Fürsprache aufs engste verknüpft, die den zweiten Teil[7] füllen. Ehe die Gottheit ihren Zorn fahren läßt, muß Israel seine Sünde bekennen und durch Mose, seinen priesterlichen Vertreter, um Gnade bitten. Dann erst lehrt Jahve huldvoll den Mose das Heilmittel, durch das er die von der Schlange Gebissenen am Leben erhalten kann. Jahve, der die Plage gesandt hat, ist auch imstande, sie wieder zu entfernen. So stellt die überlieferte Sage die Gedanken

[1]) Ebd. S. 21.

[2]) Der assyrische König Asarhaddon, der 670 v. Chr. nach Ägypten zog und dabei die Wüste durchquerte, erzählt von zweiköpfigen Schlangen und anderen Fabeltieren; Ungnad-Greßmann TB. I S. 124 (Nr. 21 Z. 19ff.). Herodot II 75; III 109.

[3]) Jes. 30,6f.

[4]) „Saraph" ist niemals eine gewöhnliche Schlange, wie besonders deutlich Jes. 6,2.6 lehrt. Die Übersetzung „Brandschlange" beruht auf zweifelhafter Etymologie.

[5]) Vielleicht handelt es sich auch hier um zwei Rezensionen: „wider Gott" | „wider Mose" oder um eine spätere Milderung; denn ursprünglich, als dies Motiv eingeführt wurde, wird man einfach wider Jahve gemurrt haben.

[6]) V. 4b–6.

[7]) V. 7–8. Den kurzen Schluß bildet V. 9.

von Schuld und Sühne in den Mittelpunkt und verherrlicht Jahve als den strafenden und heilenden Gott, je nach dem Tun seiner Verehrer.

In der ursprünglichen Sage aber fehlte neben dem Rahmen auch die ethisch-religiöse Motivierung, die sich deutlich als Fremdkörper von dem noch übrigen Kern abheben. Die älteste Fassung lautete ungefähr so: Einst kamen die Hebräer in die Wüste an einen schauerlichen Ort. Dort bissen giftige Schlangen die Leute, sodaß viele von ihnen starben. Als sich das Volk an Mose um Hülfe wandte, verfertigte er eine eherne Schlange und steckte sie auf eine Stange. Wer nun von den Schlangen gebissen wurde und die eherne Schlange anschaute, blieb am Leben.

So feiert die älteste Sage Mose als den Retter aus der Not und als den Schöpfer der ehernen Schlange[1]. Denn ihre Anfertigung ist ursprünglich ein Gedanke des Mose gewesen und erst später auf Jahve selbst zurückgeführt worden. In der Entwicklungsgeschichte der Sagen läßt sich immer wieder der Vorgang beobachten, wie das, was anfänglich der Mensch aus eigener Initiative beschließt, einem späteren frommen Geschlecht nur als Vollstreckung eines göttlichen Befehls erscheint. Es ist meist sehr einfach, der profanen Erzählung ein religiöses Gewand überzuwerfen: man nimmt, was nachher vom Menschen geschieht, in einem Worte Gottes vorweg. Die vorliegende Geschichte ist etwas stärker überarbeitet worden, aber der Firnis läßt sich doch noch entfernen. Der Befehl Jahves ist hier nicht nur überflüssig, sondern sogar störend. Die Aufrichtung des Schlangenbildes, die an sich wohl begreiflich ist, wird durch das Wort der Gottheit nicht genügend motiviert. Wozu bedarf Jahve, der die Bisse zu heilen vermag, noch der ehernen Schlange[2]? Der Erzähler hat zweifellos ein besonderes Interesse daran gehabt, das Schlangenbild von dem ausdrücklichen Willen Jahves abzuleiten. Dies erklärt sich nur dann, wenn für ihn die eherne Schlange mit der Jahvereligion verträglich war. Die Versicherung, Jahve selbst habe das Bild eingeführt, klingt wie leise Rechtfertigung gegen später erhobene Einwände. Für den Historiker aber ist es zunächst eine offene Frage, ob das Schlangenbild von einem anderen Gotte auf Jahve über-

[1]) Von einem Götzendienst kann natürlich vor der Zeit Hiskias nicht die Rede sein.

[2]) Baudissin: Adonis und Esmun S. 326 meint, in der vorliegenden Form der Erzählung sei „nicht das Schlangenbild selbst wirksam, sondern der Wille Jahves, der sich des Bildes als eines Mediums bedient". Aber diese subtile Unterscheidung darf man der Antike schwerlich zutrauen.

tragen oder ob Jahve von Anfang an in dem Bilde wirksam gedacht wurde.

Zum Verständnis der Erzählung verweist man gewöhnlich auf den sympathetischen Zauber, aber ohne daß man die verschiedenen Formen beachtet, unter denen er uns begegnet. Am häufigsten ist wohl die passive Form, wobei dem Symbol etwas angetan wird [1]. Deutliche Beispiele dafür sind folgende: Eine Schlangenplage beseitigte Apollonios von Tyana, indem er auf einer Säule einen Adler aufstellte, der eine Schlange in den Krallen hielt und mit ihr davonzufliegen schien [2]; wie dieser Schlange geschieht, ist der Sinn, so soll es auch den wirklichen Schlangen geschehen. Aus Antiocheia und Umgegend vertrieb Apollonios Skorpione, indem er ein ehernes Skorpionbild in der Erde vergrub und eine kleine Säule darauf baute [3]; damit waren auch die wirklichen Skorpione gebannt. Gervasius von Tilbury entfernte die Blutegel aus Neapel dadurch, daß er einen goldenen Blutegel in einen Brunnen warf [4]. Die Philister entledigten sich der Pest, indem sie goldene Bilder der Pestbeulen mit der Lade Jahves über die Grenze schickten [5]. Seltener ist die aktive Form des sympathetischen Zaubers, wobei das Symbol etwas tun muß und als Fetisch gilt. In der spanischen Stadt Lorca war man vor der Heuschreckenplage sicher, solange in einer der dortigen Kirchen eine goldene Heuschrecke war; als sie gestohlen ward, konnte man die Heuschrecken nicht wieder los werden. Ebenso trat dort eine Rinderkrankheit ein, als zwei eherne Stiere, die in einem Fundament lagen, entfernt wurden [6]. Als in Byzanz das Brunnenwasser dadurch vergiftet wurde, daß Störche Giftschlangen hineinwarfen, ließ Apollonios drei marmorne Störche aufstellen [7]. Gervasius von Tilbury befreite Campanien von der Fliegenplage durch Errichtung einer ehernen Fliege und Neapel von der Heuschreckenplage durch eine eherne Heuschrecke [8].

---

[1]) Diese Unterscheidung macht mit Recht Richard M. Meyer: Altgermanische Religionsgeschichte S. 147 f.

[2]) Otto Weinreich: Antike Heilungswunder S. 163.166.

[3]) Ebd. S. 163.166.

[4]) Ebd. S. 165. Dasselbe erzählt Qazwînî von der Burg Sahmîn bei Toledo, nur ist der dort verwendete Blutegel aus Erz (G. Jacob: Studien in arabischen Dichtern. Heft IV. Berlin 1897 S. 11 f.). Weitere Beispiele bei Weinreich a. a. O.

[5]) I Sam. 6,2 ff. Vgl. Göttinger Bibelwerk AT. II,1. S. 13 f.

[6]) G. Jacob: Studien in arabischen Dichtern IV S. 11.

[7]) Otto Weinreich a. a. O. S. 163.

[8]) Ebd. S. 165 und andere Beispiele.

In einer arabischen Ortschaft Oberägyptens war an einer Tür das steinerne Bild einer Maus angebracht, um die Mäuse zu vertreiben[1]. Auf der Sinai-Halbinsel malt man noch heute einen Skorpion über die Tür, um vor Skorpionstichen sicher zu sein[2]. So nahe sich die beiden Formen des Zaubers berühren, so charakteristisch ist doch der Unterschied: Das eine Mal geschieht mit dem Bilde, was mit den betreffenden Tieren, die es darstellt, geschehen sollte; durch die Handlung, die der Mensch an dem Bilde vornimmt oder im Bilde zum Ausdruck bringt, beseitigt er selbst den Schaden. Das andere Mal dagegen wird das Bild des betreffenden Schädlings gemalt oder in Erz errichtet; das Bild selbst muß nun für die Entfernung der Plage sorgen. In diesen Fällen muß das Bild ursprünglich, obwohl der Gedanke oft verloren gegangen ist, als Fetisch oder als Darstellung eines göttlichen Wesens aufgefaßt worden sein; denn in ihm wirkt eine übermenschliche Kraft. Hierher gehört zweifellos[3] auch die eherne Schlange.

Als das Symbol der Schlangengottheit, so würden wir von vornherein vermuten, hat sie auch kultische Ehren genossen. Allerdings wie der Gottesstab bei Rephidim nur die Leute zu sehen braucht, denen er helfen will[4], so genügt es auch, das Schlangenbild zu schauen, um geheilt zu werden. Diese Fernwirkung wird ausdrücklich betont und scheint einen besonderen, nicht mehr sicher erkennbaren Sinn gehabt zu haben. Auch zu der heilenden Kraft des Blickes gibt es mancherlei Parallelen[5]: Wer den an Abrahams Halse hängenden Edelstein, wer indische Achate, wer ein bestimmtes Muttergottesbild ansieht, wird von seiner Krankheit befreit; die Fernwirkung der Gottesbilder oder Amulette ist natürlich nur eine Steigerung der Nahwirkung, und insofern ist das Sehen eine Parallele zum Berühren. Wie der gelbe Regenpfeifer die Gelbsucht, oder der Pestgott die Pest, oder der Fliegengott die Fliegen vertreibt, so ist der Schlangengott vor allem imstande, gegen Schlangen-

[1]) Jaqut I 91,13ff.

[2]) Baentsch: Ex. Lev. und Num. S. 576.

[3]) An einen passiven Zauber zu denken, ist unmöglich. Man könnte zwar vermuten, die Schlange sei etwa so auf einen Stab gesteckt, wie wir heute den Hals der Schlangen, die wir fassen wollen, in einen gespaltenen Stock zu klemmen pflegen, aber die eherne Schlange sah anders aus; vgl. u. Teil IV. Überdies handelt es sich gar nicht um die Tötung der Schlangen, sondern um die Heilung der Gebissenen. [4]) Vgl. o. S. 157.

[5]) Diese und andere Parallelen bei Otto Weinreich: Antike Heilungswunder S. 169 f. Die Einwände, die Baudissin: Adonis und Esmun S. 328 Anm. 1 dagegen erhebt, sind nicht überzeugend.

bisse zu schützen; doch hat man ihm daneben noch andere Heilungen zugetraut[1].

Nach den angeführten Beispielen braucht der Anblick der heilkräftigen Gegenstände nicht notwendig mit einem Kultus verbunden zu sein; denn Amuletten und Edelsteinen bringt man keine Opfer dar. Aber wo ein heilbringendes Gottesbild vorhanden ist, wie das der Jungfrau Maria in Konstantinopel, die allen Pestkranken, welche sie anblickten, Genesung schenkte, hat es natürlich auch einen Gottesdienst gegeben. Von der ehernen Schlange, die Mose gefertigt hatte, und die später im Tempel zu Jerusalem[2] aufgestellt war, heißt es überdies ausdrücklich, daß ihr bis auf die Zeit Hiskias Weihrauch gespendet wurde[3]. Bei der Art antiker Frömmigkeit versteht sich die Anbetung des Schlangenbildes von selbst; sie auf ein „Mißverständnis" zurückzuführen[4], haben wir nicht den geringsten Anlaß. Der Schluß, den die alte Sage mit innerer Notwendigkeit fordert, und den der Erzähler nur deshalb fortgelassen hat, weil er von jedem seiner Hörer ohne weiteres ergänzt wurde, lautet: „Darum verehren wir seitdem die eherne Schlange als das Bild[5] des Heilgottes Jahve."

Die Erzählung von der ehernen Schlange ist, daran kann kein Zweifel sein, eine ätiologische Kultsage, d. h. es handelt sich hier nicht, wie manche Forscher annehmen[6], um den historischen Bericht

[1]) Vgl. die Quellheilung zu Mara § 8.

[2]) Kittel: Geschichte[2] II S. 494 Anm. 3 bezweifelt, daß sie im Tempel stand, aber ohne Beweis und wahrscheinlich mit Unrecht.

[3]) II Reg. 18,4.

[4]) Baentsch S. 575: „Unser Verfasser nimmt dem Idol seinen heidnischen Charakter und stempelt es zu einem harmlosen Symbol der heilenden Kraft Jahves." Was ist ein „harmloses Symbol"? Holzinger: Num. S. 93: „Die Erzählung in Num. sieht wie eine Art Entschuldigung dieses Idols aus .... Sein Charakter als eines Idols wird durch eine unverfängliche Motivierung beseitigt." Ebenso Baudissin: Adonis und Esmun S. 328, der die Anbetung der Schlange in Num. 21,4 ff. „auf ein entschuldigendes Mißverständnis zurückgeführt" werden läßt. Aber aus Mißverständnissen werden niemals Kulte. Procksch: Elohimquelle S. 108 Anm. 5 leugnet sogar ohne jeden Grund einen Zusammenhang zwischen dem „heidnischen Idol im Tempel und unserer Erzählung" u. A.

[5]) Wie dieses Bild aussah, darüber vgl. u. Teil IV.

[6]) So z. B. Procksch, wie man aus seinen Voraussetzungen schließen muß. Er behauptet Elohimquelle S. 108 Anm. 5: „Hätten Skorpione[n] gestochen, so hätte Mose einen Skorpion angefertigt." Eine solche Annahme ist nur möglich, wenn man sich über das Wesen der Erzählung nicht klar ist. Von der Anfertigung eines Skorpions hätte man eben nur dann erzählen können, wenn ein Skorpionbild vorhanden war.

über die Einsetzung eines Fetischs, sondern um die nachträgliche Erklärung eines damals bereits vorhandenen Kultusbildes, dessen Ursprung ein ganz anderer ist. Die Geschichte ist demnach erdichtet, aber erdichtet im Anschluß an Anschauungen, die man in der mosaischen Zeit[1] hegte, und an Bräuche, die man damals übte. Man glaubte, daß der Schlangenstab imstande sei, die von der Schlange Gebissenen zu heilen, sobald sie ihn berührten oder auch nur anblickten, und deshalb führte man das Kultbild auf eine Schlangenplage zurück. Was sich im Ritus immer zu wiederholen pflegt, das ist in der Sage, wie gewöhnlich, zu einem einmaligen Akt der Vergangenheit gestempelt worden. Wenn noch die Zeitgenossen Hiskias der Schlange geräuchert haben — eine sehr merkwürdige, aber historisch unanfechtbare Tatsache — wie viel mehr darf man dann solche Opfer für den Schlangenstab in der mosaischen Zeit voraussetzen! Die kultische Verehrung lehrt, daß die Kraft Jahves in dem Schlangenstabe wohnend oder daß er selbst in ihm verkörpert gedacht wurde.

Wahrscheinlich ist aber die Erzählung zugleich eine Ortssage; obwohl gegenwärtig kein Ortsname genannt wird, möchte man doch versuchen, ihn zu rekonstruieren. Da die Geschichte nicht unter die Kades-Sagen eingereiht worden ist, so muß ein besonderer Grund angenommen werden, warum sie grade hierher gestellt worden ist. Die nächste Station, an der die Israeliten Halt machen, ist Oboth[2]. Nach dem großen Stationenverzeichnis[3] war der vorhergehende Lagerplatz Phunon. Diese Erwägung würde dafür sprechen, daß die Sage von der ehernen Schlange ursprünglich dort spielte. Phunon würde auch deshalb gut passen, das kommt als zweiter Grund hinzu, weil dort antike Kupferbergwerke waren; die Anfertigung des Kultbildes aus Erz würde sich dort am leichtesten erklären. Drittens könnte man vermuten, daß die ursprünglichen Wortspiele mit Phunon verloren gegangen seien[4]. Es bleibt freilich noch eine andere Möglichkeit, an Beer lahaj roi zu denken, einen Brunnen, der zwischen Kades und Beersaba gelegen haben muß[5].

[1]) Daß der Kern der Erzählung (nicht die jetzige Form!) in die mosaische Zeit zurückreicht, ist sicher; denn wie sollten spätere Sagenschöpfer wohl dazu kommen, die Situation der Wüste zu wählen? Schlangen gab es doch überall.

[2]) Num. 21,10. [3]) Num. 33,44.

[4]) Parallelen zu diesem typischen Vorgang vgl. o. S. 266 Anm. 3. So könnte hier mit dem Verbum פנה gespielt sein, z. B. Num. 21,7 יפנה (Piel) statt יסר „er möge beseitigen" oder V. 8 פנה (Kal) statt ראה „wer sich zu ihm wendet, bleibt am Leben", ebenso 9 statt והביט.

[5]) Die Worte in 8 וראה אתו וחי könnten auf den Ortsnamen Beer lahaj roi

23. **Die Aussendung der Kundschafter**[1] ist in JE wesentlich gleich überliefert, sodaß diese beiden Quellen gemeinsam betrachtet werden

---

hinweisen und den Gottesnamen אל ראי enthalten. [Übrigens ist die Punktation wahrscheinlich richtig (gegen Gunkel: Genesis[3] S. 190); denn der Name ist bereits um 1220 v. Chr. zur Zeit Menephtahs als Name eines Boten Baal-roi aus Gaza bezeugt (Greßmann-Ranke TB. I S. 249)]. „Lebendig ist, der mich sieht", wäre ein vorzüglicher Name für den Gott der ehernen Schlange; auch der Brunnen würde ausgezeichnet passen, da gerade die Quellnumina oft in Schlangengestalt gedacht werden (vgl. Baudissin PRE[3]. V. 1898. S. 10 f.; Adonis und Esmun S. 326 f.). Endlich stimmt auch die Gegend zwischen Kades und Beersaba (Gen. 16,14; 21,14), während sich rings umher die Wüste dehnt. Als einziger Grund ließe sich dagegen anführen, daß dieser Name nur in den Vätersagen vorkommt, in den Mosesagen dagegen fehlt; indessen wäre das nicht stichhaltig. — Die Hagarsage liefert ein interessantes Beispiel für die Bearbeitung der Quellen durch den R, das bisher nicht richtig gewürdigt worden ist. Gen. 21,14–19 wird erzählt: Hagar verirrt sich in der Wüste und ist mit ihrem Kinde dem Verschmachten nahe. Da sie seinen Tod nicht mit „ansehen" (ראה) will, legt sie es unter einen Strauch und setzt sich selbst abseits. Als der Knabe schreit, „hört" es der Gott, der an dieser Stätte wohnt (nach dem jetzigen Text: „der Engel Gottes im Himmel"), und öffnet der Hagar die Augen, daß sie den Wasserbrunnen „sieht" (ראה). Da füllt sie den Schlauch mit Wasser und gibt dem Kinde zu trinken. Hieran schließt sich als unmittelbare Fortsetzung Gen. 16,13 f.: Daher nennt sie den Namen Gottes אל ראי, d. h. „Habe ich nicht hier ⟨Gott⟩ geschaut ⟨und lebte wieder auf⟩, nachdem ich ihn geschaut hatte". An der Zugehörigkeit von Gen. 16,13 f. zu 21,14–19, also zum E, kann kaum ein Zweifel sein. Denn erstens wird mit ראה mehrfach deutlich auf den Namen des Brunnens angespielt. Zweitens heißt der Brunnen: „Lebendig ist, der mich sieht"; dieser Name paßt in keiner Weise zu der Erzählung des J (16,1–12), wohl aber zum E: Wer verschmachtet ist, wie Hagar und Ismael, „wird wieder lebendig", wenn er den Brunnen sieht und davon trinkt. Folglich ist auch mit Wellhausen 16,13 ואחי einzuschieben, nur darf man nicht übersetzen: „Ich blieb am Leben", sondern: „Ich lebte wieder auf" (vgl. Jdc. 15,19). Dies Wort, das im E notwendig ist, wurde wohl deswegen gestrichen, weil es in den jetzigen Zusammenhang, zu der Erzählung des J, nicht recht paßt. Ebenso hat der R אלהים 16,13 (hinter הלם) wohl absichtlich entfernt, weil es sich mit dem vorhergehenden יהוה nicht vertrug; die Worte יהוה הרבר אליה stammen vom R und sind für ursprüngliches אלהים eingesetzt worden. Damit ist zugleich erhärtet, daß die Punktation „Beer lahaj roi" richtig ist oder wenigstens bis in die Zeit des Erzählers zurückgeht; die Etymologie aber ist gewiß volkstümlich.

[1]) Num. 13,1–14,45; 21,1–3. Über die Ausscheidung des PK ist man im allgemeinen einig; zu ihm gehören 13,1–17a . 21 . 25 . 26a . 32a [V. b steht mit a im Widerspruch, weil in einem Lande mit schlechtem Klima keine Riesen gedeihen können]; 14,1a. 2.5–7.10 . 26–29 . 34–38. — Was übrig bleibt, ist nicht sicher auf J und E zu verteilen, obwohl an der Doppelheit der Quellen kein

können. Die Einleitung ist verstümmelt worden, kann aber nach Dtn. 1,19ff. und nach dem PK wieder ergänzt werden. Israel ist im Begriff, von Kades aus nach Palästina vorzudringen, will aber zuvor Kundschafter aussenden. So wählt Mose zwölf Männer aus, je einen aus jedem Stamm. Der erste Teil[1] schildert ihre Erlebnisse. Mose

Zweifel sein kann; diese würde noch schärfer hervortreten, wenn der R nicht das Zusammengehörige auseinandergerissen und die eine Quelle nicht zugunsten der andern verstümmelt hätte. 17b „Negeb" J || 17c „Gebirge" E (wegen Jos. 14,12); 18 . 19 J || 20 E [18 . 19 darf man schwerlich trennen, da die Fragen nach den Bewohnern, dem Lande und den Städten eine Einheit bilden; darauf antworten 27 . 28]; 22a „Negeb" J || 23 . 24 E [die Schlußworte in 22 „Granatäpfel und Feigen", die hinterdrein hinken und den Zusammenhang unterbrechen, müssen zu J gerechnet werden, da sie von einem Glossator schwerlich hinzugefügt worden sind]; 26b E || 27 . 28 J. [In 26b ist „und der ganzen Gemeinde" Glosse; 27 . 28 müssen zur selben Quelle gehören wie 18 . 19 J, dürfen aber nicht mit 26b verbunden werden, wie der Wechsel der angeredeten Person und das zweimalige Zeigen der Früchte lehren; 28b || 32b . 33; demnach ist 28b nicht die direkte Fortsetzung von 28a, sondern dazwischen ist eine Lücke anzunehmen. 29 ist wie 22b gelehrte Notiz, die nicht zum Charakter der volkstümlichen Erzählung paßt]; 30 E || 14,8.9 J [die Verse 8 . 9 sind überfüllt; „das Land voll Milch und Honig" hinkt nach und ist ebenso zu streichen wie die Anfangsworte in 9, da ואתם im Gegensatz zu dem Tun Jahves stehen muß]; 13,31.32b. 33E || 28b „die Sprößlinge Enaks" J. [In 33 sind „die Enakiter, die zu den Riesen gehören" aus J aufgefüllt]; 14,1b. 3 J || 4 E [4 gehört schwerlich zur selben Quelle wie 3; da 2 überlastet ist, könnten einzelne Wörter zu JE gehören]. — In dem Abschnitt 14,11—38 ist die Quellenscheidung sehr unsicher, weil eine starke Überarbeitung stattgefunden hat. Sicher ist wegen 14,39, daß ein alter Kern von JE zugrunde liegen muß. Nun setzen 14,39ff. einen Befehl Jahves wie den in 25b voraus. [25a ist gelehrte, geographische Glosse.] Im großen und ganzen ist 11—24 || 26 bis 38. Für das höhere Alter von 11—24 spricht, daß hier nur Kaleb genannt und nur Mose angeredet wird [in 26—38 wird zu Kaleb Josua und zu Mose Aaron gefügt]. Auf der anderen Seite ist der Hinweis auf die Wunder in 11—24 ebenso jung wie das Eintreten Moses für Israel, das hier deutlich ein aufgesetztes Licht ist. Umgekehrt muß in 26—38 V. 31 zur alten Quelle gehören, weil er auf 3 anspielt. Von 31 ist 30 nicht zu trennen. Demnach ist mit aller Reserve für J zu beanspruchen 11a [als Einleitung]. 30 [bis „Kaleb"; das Folgende ist Auffüllung nach PK]. 31 . 25b [als Schluß]. Im übrigen ist 11b—24 jüngere Schicht in JE, 26—29 . 34—38 PK, 25a . 32 . 33 R [32 ist Wiederholung von 29a; 33 widerspricht 34]. — Der Schlußabschnitt 39—45 stammt im großen und ganzen, wie der Sprachgebrauch beweist, aus E. Nur 41 . 43 enthalten Spuren von J, aber 43a ist spätere Glosse, da hier historisch-geographische, sonst jedoch religiöse Gründe geltend gemacht werden. — Über 21,1ff vgl. u. S. 299 Anm. 2.

[1]) Nach dem J 13,17b. 18 . 19 . 22a . 23 (die letzten Worte); nach dem E 13,17c. 20 . 23 (mit Ausnahme der letzten Worte) . 24. In 20 sind die Worte

gibt ihnen genaue Vorschriften mit, worauf sie achten sollen: auf das Wesen der Bevölkerung, auf die Beschaffenheit des Bodens und auf die Art der Städte. Die Sage nennt nur das Endziel ihrer Wanderung und überläßt das Übrige der Phantasie des Hörers. Nach dem J kommen die Kundschafter bis Hebron, das in einer fruchtbaren Landschaft liegt, aber von den riesenhaften Sprößlingen Enaks bewohnt wird. Die Stadt gilt als uralt und war vielleicht stark befestigt[1]. Da begreift man, daß die Boten wieder umkehren; um aber ihren Landsleuten einen deutlichen Begriff von der Üppigkeit des Bodens zu verschaffen, nehmen sie einige Weintrauben, Granatäpfel und Feigen mit. Der E veranschaulicht die Größe der Früchte an einem sinnlichen Beispiel: Die Kundschafter begnügen sich mit einer einzigen Weintraube; die ist so schwer, daß zwei Männer sie an einer Stange tragen müssen. Auch die Höhe der Riesen wird hier[2] in einem ebenso schönen Bilde gemalt: Die Israeliten fühlen sich ihnen gegenüber wie Heuschrecken so klein und wagen deshalb nicht, weiter vorzudringen. Der E nennt statt Hebron das etwas nördlicher gelegene Tal Eskol[3], das zugleich etymologisch als das „Traubental" erklärt wird. Wahrscheinlich redete er von Amoritern[4] statt von Enakitern.

Als die Kundschafter nach Kades zurückgekehrt sind, so erzählt der zweite Teil[5], erstatten sie Bericht. Nur in einer Beziehung können sie Günstiges melden: Das Land, das sie durchzogen haben, fließt von Milch und Honig, und als Beweis für seine paradiesische „Schönheit"

„seid kühn und bringt von der Frucht des Landes mit" vielleicht erst späterer Zusatz; denn der Ausdruck ist auffällig und die Vorwegnahme unschön.

[1]) Nach V. 19 sollten die Kundschafter auch berichten, ob die Städte „offen oder befestigt" sind. Die gelehrte Notiz über das Alter Hebrons, die wohl eine volkstümliche Aussage verdrängt hat, sieht nicht wie eine Erfindung aus. Wenn ihr eine geschichtliche Erinnerung zugrunde liegt, so würde die Gründung Hebrons etwa in das Jahr 1687 v. Chr. fallen; vgl. Ed. Meyer: Israeliten S. 447; H. Ranke in RGG. I Sp. 207; Greßmann in ZATW. XXX, 1910. S. 31.

[2]) Vgl. 13,33 E (ohne die harmonistische Glosse, die von den Enakitern redet).

[3]) In 13,23 ist „Eskol" von einem R fälschlich eingesetzt worden, da es erst 24 eingeführt werden darf. Der Name ist hier richtig erklärt; sagenhaft-volkstümlich ist nur der Zusammenhang mit der abgeschnittenen Weintraube der Kundschafter. Der Gen. 14,13 genannte „Eskol" ist junge Abstraktion.

[4]) Der E pflegt ja von „Amoritern" zu reden; vgl. auch Amos 2,9.

[5]) Der J umfaßt: 13,27 . 28a (bis מאד); 14,1b. 3. Lücke . 8 . 9 (ohne die Zusätze vgl. o.). Lücke; 13,28b (gehört erst hierher). Der E umfaßt: 13,26b. Lücke; 14, 4;13,30. 31 . 32b (von וכל־העם an). 33 . Lücke.

zeigen sie die mitgebrachten Früchte vor[1]. Aber die Bewohner sind stark und die Städte sind fest, sodaß die Eroberung schwer sein dürfte. Da murrt und weint das Volk die ganze Nacht; die Trauben, die sie locken, hängen zu hoch. Einige denken schon an Spaltung; sie wollen sich einen eigenen Führer wählen und nach Ägypten zurückkehren. Kaleb ist der Einzige, der dem Volke Mut zuspricht; er hält es für möglich, das gelobte Land zu erobern, wenn die Israeliten ihre Furcht ablegen und auf Jahve vertrauen. Aber die übrigen Kundschafter raten ab, vor allem wegen der unbezwingbaren Riesen, und das Volk hört auf sie.

Der Schluß der Sage fehlt, läßt sich aber nach dem Vorhergehenden sicher wiederherstellen. Vor allem müßte erzählt werden, daß sich Kaleb allein von allen Israeliten in Kanaan ansiedelt. Denn erstens ist nicht ohne Absicht Hebron und das Tal Eskol als das Ziel gewählt, zu dem die Kundschafter gelangen: dort wohnen später die Kalebiter[2]. Wenn zweitens Kaleb der Einzige ist, der zum Zug nach Norden rät, so muß auch dies einen besonderen Grund gehabt haben: dem Mutigen gehört die Welt, und Kaleb gewinnt mit Gottes Hilfe grade die wundervolle Landschaft, die er selbst ausgekundschaftet hat. Drittens muß die Verheißung Jahves[3] an Kaleb, die schon der gegenwärtigen Generation gegeben wird, auch in Erfüllung gegangen sein. Aber von der Eroberung Hebrons durch Kaleb hören wir im Folgenden nichts. Bei dem Gegensatz zwischen Kaleb und den übrigen Israeliten erwartet man endlich, daß eine Scheidung zwischen beiden Parteien eintritt, zumal diese Spaltung 14,4 deutlich angedroht wird. Der ursprüngliche Schluß muß demnach etwa so gelautet haben: Da Kaleb seine Stammesgenossen nicht überreden konnte, trennte er sich von ihnen. Während sie wieder umkehrten und auf der Schilfmeerstraße südwärts zogen, folgte er dem Wege nach Norden[4]. Jahve war mit ihm, wie er gehofft hatte. Kaleb besiegte die Riesen in Hebron und nahm das Tal

[1]) Für primitives Empfinden, wie noch heute für den Südländer und Orientalen, ist nur das fruchtbare Land schön.

[2]) Jdc. 1,10 ff. Dort wird Eskol zwar nicht genannt, aber die vorliegende Sage setzt voraus, daß auch dies Tal den Kalebitern gehört.

[3]) Num. 14,24.30. Nach Jos. 14,9 scheint die Verheißung auf einer älteren Stufe von Mose gesprochen zu sein.

[4]) Ob der „Weg von Atharim" (Num. 21,1) in den „Weg der Kundschafter" oder gar in den „Weg von Themarim" verbessert werden darf, ist sehr die Frage. Was wissen wir denn von der Geographie jener Gegend?

Eskol in Besitz. So fordern es die Voraussetzungen der Sage selbst, und so wird es durch andere Erwägungen bestätigt[1].

Diese ethnographische Sage ist zugleich ätiologischer Art: Sie will erzählen, wie Kaleb sein Gebiet um Hebron auskundschaftete und gewann. Als die hebräischen Stämme in Kades weilten, hatte Kaleb allein den Mut, in Kanaan einzubrechen, während die übrigen feige zurückblieben und lieber nach Ägypten zurückkehren wollten. Kaleb hatte Erfolg, weil er Jahve vertraute. So wird der Unterschied in dem Schicksal Beider religiös motiviert: Mit eigener Kraft und mit Gottes Hilfe schmiedete Kaleb sein Glück; die anderen Israeliten dagegen erlitten die gerechte Strafe für ihren Kleinglauben. Diese Erzählung, die ursprünglich Kaleb auf Kosten seiner Brüder verherrlichte, stammt aus dem Sagenschatz der Südstämme; sie wurde von den Sammlern, die man wohl im Kreise der Nordstämme suchen muß, verstümmelt, um die Fiktion von dem einheitlichen Eroberungszuge Gesamtisraels durch das Ostjordanland aufrecht zu erhalten. Denn später wurde die Überlieferung des Josua- und Richterbuches kanonisch, die nur eine Einwanderung der Hebräer von Osten her kennt. Nach der Rekonstruktion der vorliegenden Sage aber muß ein Teil der Israeliten oder der mit ihnen verbündeten Südstämme von Süden her in Palästina eingedrungen sein.

Im gegenwärtigen Schluß[2] greift Jahve selbst ein und verkündet dem Volk als Strafe, daß von der mosaischen Generation Niemand außer Kaleb das Land sehen solle; erst ihre Kinder, von denen sie es am wenigsten erwartet hätten, wolle er hineinbringen. Sie selbst aber sollen, wie sie gewünscht haben, umkehren und wieder auf der Schilfmeerstraße durch die Wüste ziehen, denselben Weg, den sie aus Ägypten gekommen sind. Als Mose den Israeliten den Befehl Jahves überbringt, geraten sie in tiefe Trauer und werden plötzlich anderen Sinnes. Am nächsten Morgen sind sie bereit, nordwärts nach Kanaan vorzudringen,

[1]) In der Sage werden immer nur die Orte ausgekundschaftet, die man erobert, wie Jaezer (Num. 21,32), Jericho (Jos. 2), Bethel (Jdc. 1,23 ff.) und Lajis (Jdc. 18). Aus anderen Gründen kommt Steuernagel: Die Einwanderung der isr. Stämme S. 74 zu demselben Resultat: „Die Kundschaftergeschichte ist also die Einleitung zu der Erzählung von der Eroberung Hebrons." Aber die von ihm versuchte Rekonstruktion der Sage ist unmöglich, weil die Eroberung Hormas der Kundschaftergeschichte nicht folgen kann, sondern ihr vorangehen muß; vgl. u. S. 296 Anm. 3.

[2]) Aus J: 14,11a. 30 (bis „Kaleb") 31. 25b. 41. 43b. Aus E: 14,39–40. 42. 44a. 45 (wo wohl „die Kanaaniter" Zusatz sind).

aber die Reue kommt zu spät. Jahve hat gesprochen, und nichts vermag seinen Entschluß zu ändern. Als die Israeliten dennoch gegen seinen Willen aufs Gebirge ziehen, bleibt Mose mit der Lade im Lager zurück[1]. Die Israeliten aber büßen ihren Ungehorsam mit einer Niederlage; sie werden von den Amalekitern geschlagen und bis Horma zersprengt. Hier werden die Voraussetzungen des Hauptteils der Sage völlig verlassen; denn von einer Belohnung Kalebs für seinen Gehorsam ist nicht die Rede und schwerlich je die Rede gewesen. Wenn die Israeliten bei Horma besiegt wurden, so konnte Kaleb nicht nach Hebron kommen und es erobern. Aber auch die geographische Situation hat sich unter der Hand verschoben. Denn vorher befanden wir uns in Kades; von dort waren die Kundschafter ausgesandt und dorthin kehrten sie zurück. Da nun Horma nördlich von Kades liegt[2], so können die Israeliten nicht gut „bis Horma" zerstreut worden sein. Ein Heer, das von Kades aus nordwärts vordringt und von den Feinden zersprengt wird, kann nur nach Süden fliehen, also in der Richtung auf Kades. Wenn die Hebräer aber bis Horma zurückgeschlagen werden, so muß der Kampf jedenfalls nördlich von Horma stattgefunden haben. Die natürliche Voraussetzung ist dann, daß Horma den Israeliten gehört und daß der weitere Vorstoß nach Norden von dort aus erfolgt ist[3].

Da die vorliegende Sage teils Kades teils Horma als den Ausgangspunkt der Hebräer betrachtet, so müssen notwendig zwei verschiedene Überlieferungen miteinander verschmolzen sein, die ursprünglich selbständig waren. Nach der einen kehrte Israel in Kades wieder um, ohne zuvor einen Kampf zu wagen. Die andere ließ das Volk noch bis Horma und darüber hinaus gelangen und erst nach einem vergeblichen Angriff umkehren. Beide Sagen sind also einig darin, daß die große Masse der hebräischen Stämme nicht von Süden her in Pa-

[1]) Diese Notiz 14,44b ist wohl erst ein späterer Zusatz, um Mose vom Ungehorsam freizusprechen. Dazu gehört der in LXX überlieferte Schluß von 45: „Darauf kehrten sie ins Lager zurück" (vgl. Dtn. 1,45), der noch im MT fehlt und mit der geographischen Situation im Widerspruch steht.

[2]) Man identifiziert Horma entweder mit eṣ-ṣebaita oder, wahrscheinlich richtiger, mit naḳb eṣ-ṣafâ.

[3]) Demnach sollte Num. 21,1–3 vor Num. 13 stehen, was Kittel: Geschichte[2] I S. 568 u. A. nicht bedacht haben. Es ist auch falsch, wenn Weinheimer ZDMG LXVI. 1912 S. 369 Num. 14,39 ff. und 21,1 ff. für einander ausschließende Traditionen erklärt und fragt, wie der ursprüngliche Sieg später in eine Niederlage verwandelt werden konnte. Die Eroberung Hormas steht durchaus nicht im Widerspruch mit einer Schlappe nördlich von Horma.

läſtina eingedrungen iſt. Bei Kades oder Horma war die Endſtation; nur Kaleb, ſo wird in der einen Überlieferung erzählt, kam bis Hebron oder Eskol. Beide Traditionen haben ſich gegenſeitig angezogen, weil ſie nahe verwandt waren. Eine loſe Verbindung iſt in der Tat hergeſtellt: Die Strafe Jahves entſpricht genau dem Begehren der Israeliten (14,3 f.); ſo müſſen ſie büßen, mit dem was ſie ſich ſelbſt gewünſcht haben. Auch die letzte Szene, die von der Niederlage des Volkes handelt, iſt ſo geſchickt überarbeitet, daß ſie zu dem vorangehenden Teile zu paſſen ſcheint. Und doch iſt bei näherem Zuſehen der Bruch unverkennbar. Das Eingreifen Jahves iſt deutlich ſekundär; denn er verkündet nur im voraus, was im Folgenden von ſelbſt geſchehen muß. Der plötzliche Umſchwung in der Stimmung der Israeliten bleibt unerklärt, obwohl ſich der Erzähler Mühe gibt, ihn durch den Wankelmut des Volkes begreiflich zu machen, das immer das Gegenteil von dem will, was Jahve befiehlt.

Die Sage iſt in ihrer gegenwärtigen Form verhältnismäßig *jungen Urſprungs*. Das folgt zunächſt aus der Zuſammenſchweißung zweier Traditionen, die einſt geſondert umliefen. Zweitens wird ein größerer Sagenkreis vorausgeſetzt. Die Erzählung blickt auf den Auszug in Ägypten zurück und verlangt als Fortſetzung die Wanderung durch die Wüſte und die Eroberung Paläſtinas[1]. Drittens kennt ſie keinen längeren Aufenthalt in Kades, ſondern betrachtet dieſen Ort nur als Durchgangsſtation. Die Israeliten kommen aus Ägypten und überlegen, ob ſie wieder dorthin zurückkehren ſollen. Sie denken nicht daran, in Kades zu bleiben, als wäre dort Wüſte und als müßten ſie dort zugrunde gehen, im Widerſpruch mit den alten Sagen, die Kades wegen ſeiner vielen Quellen und ſeiner Fruchtbarkeit feiern. Viertens ſind die geſchichtlichen Verhältniſſe[2] ſchon ſtark ſtiliſiert. Während in Wirklichkeit der Feſtungsgürtel der kanaanitiſchen Städte das Vordringen der Israeliten hemmte, iſt hier, wenigſtens im erſten Teil, das ſagenhafte Motiv der rieſenhaften Einwohner an die Stelle getreten. Der urſprünglich nichtisraelitiſche Stamm der Kalebiter iſt hier ſchon zu den Israeliten gerechnet, wie überhaupt Israel unhiſtoriſch als ein Ganzes erſcheint. Auf der anderen Seite kann, grade weil zwei verſchiedene Traditionen miteinander verknüpft ſind, kein Zweifel ſein, daß in den einſt ſelbſtändigen Einzelſagen altes Gut überliefert iſt. Das Vordringen der Kalebiter von Süden her, das der ſpäteren An-

[1]) Das gilt auch dann, wenn man die Rede Jahves für ſekundär hält; denn die Ausſendung der Kundſchafter nach Paläſtina deutet den Plan der Eroberung an, der ſchließlich gelingen muß. [2]) Vgl. u. Teil III.

schauung widerspricht, ist gewiß ebenso historisch wie die Niederlage der andern Stämme, mag sie nun bei Horma oder sonstwo stattgefunden haben, da sonst der Zug durch das Ostjordanland unbegreiflich wäre. Natürlich müssen diese Vorstöße zu verschiedenen Zeiten geschehen sein[1].

Im Priesterkodex ist das konsequent durchgeführt, wozu auf der gegenwärtigen Stufe des JE erst die Ansätze vorhanden sind. Die äußere Komposition zweier Sagen, die nur lose zusammengehalten werden, ist zur inneren Einheit geworden. Nur der Name Kalebs ragt noch als Erinnerung an eine überwundene Periode in die neue Fassung hinein. Aber neben, ja vor Kaleb steht der Name Josuas[2], der das gesamte Israel repräsentiert. Und die Kundschafter gelangen nicht nur bis Hebron und Eskol, sondern weit darüber hinaus bis in die Gegend von Hamath an der Nordgrenze Palästinas. So merkt man, daß der Blick auf das ganze Volk gerichtet ist. Die Frage, die von der Sage beantwortet werden soll, ist jetzt ausschließlich die: Wie kam es, daß die Israeliten von Kades aus nicht sofort in Kanaan eindrangen, sondern noch vierzig Jahre vor den Toren des gelobten Landes warteten? Die Antwort lautet: Die Aussagen der Kundschafter waren schuld daran, wenn man damals keinen ernstlichen Versuch machte, Palästina zu erobern. Die Niederlage bei Horma, die das Gegenteil bezeugt, kennt der PK nicht.

Die Eigentümlichkeiten des PK treten auch hier deutlich zutage. Es fehlt die konkrete Anschaulichkeit der alten Sage, die von den gewaltigen Trauben und von den Riesen erzählt. Die Kundschafter fabeln

[1]) Steuernagel: Die Einwanderung S. 78 hält es für möglich, den Inhalt von Jdc. 1,1–3 „zwischen die Kundschaftergeschichte und Num. 14,43.45 usw." einzuschalten. Er hat gewiß Recht, wenn er vermutet, daß sich in Kades die hebräischen Stämme trennten; davon wußte noch die Kundschaftersage in ihrer ursprünglichen Form, wie wir aus Gründen der literarischen Logik erschlossen haben. Die Erinnerung daran ist aber in der gegenwärtigen Fassung verloren gegangen; jetzt bleibt Israel ein Ganzes wie zuvor. Jdc. 1,1 ff. aber kennt Israel nur als einzelne Teilstämme und hat darum mit der vorliegenden Kundschaftersage nichts zu tun. Aber auch eine Verbindung mit der ursprünglichen Kundschaftersage ist unmöglich, weil diese nur auf die Trennung Kalebs von Israel hinauswill, dagegen eine Trennung der übrigen Stämme nicht andeutet. Jdc. 1,1 ff. ist demnach eine selbständige Tradition; das zeigt sich auch daran, daß sie von einer Aussendung der Kundschafter und einer Vorrangstellung Kalebs nichts weiß.

[2]) Die Nachricht von der Umnennung Hoseas in Josua Num. 13,16 verdient keinen Glauben, weil jede Motivierung fehlt; sie wird von einem R stammen, der zwei verschiedene Traditionen ausgleichen wollte. Die Form „Hosea", die nur im PK überliefert ist, kann keinen Anspruch auf hohes Alter machen.

zwar von dem gefährlichen Klima des Landes, das „seine Bewohner frißt", und berichten „schlimme Dinge", aber man begreift weder, warum sie es tun noch warum ihnen die Gemeinde glaubt, trotzdem Josua und Kaleb das grade Gegenteil aussagen. Die zu Lügnern gestempelten Kundschafter erleiden die verdiente Strafe, indem sie „vor Jahve" an heiliger Stätte eines plötzlichen Todes sterben. Die geschichtliche Erinnerung an die festen Städte, die im JE wenigstens noch schwach hindurchscheint, ist fast völlig erloschen. Die Rede Jahves, die den größten Teil der Erzählung ausmacht, ist zur Hauptsache geworden; die religiöse Motivierung, die allerdings schon im JE nachweisbar ist, aber doch erst als sekundäre Zutat, hat hier die historischen Interessen gänzlich verdrängt. Als Ausgangspunkt der Kundschafter gilt hier nicht Kades, das in der Wüste Zin liegt, sondern die wahrscheinlich südlich daran grenzende Wüste Paran[1].

Die Flucht der Israeliten bis Horma, die im JE erzählt wird, setzt voraus, daß die Macht der Amalekiter bei Horma endet und daß sich dieser Ort in den Händen der Israeliten befindet. In der Tat weiß eine kurze Ortssage von der Eroberung Hormas durch die Hebräer[2]. Den Hauptinhalt bildet die Etymologie, nach der Horma als „Bannstadt" erklärt wird. Als die Israeliten in dem Kampf mit den Amalekitern[3] Verluste erleiden, tun sie ein Gelübde und versprechen, die Einwohner zu „bannen", wenn Jahve sie in ihre Hand gebe. Mit Jahves Hülfe erobern sie die Stadt Zephat[4], die zu dem Machtbereich des Königs von Arad gehört, „bannen" sie und nennen sie seitdem „Horma". Als selbständige Einzelsage verdient die Erzählung besondere

[1]) Die Israeliten kommen von Sinai zunächst in die Wüste Paran Num. 10,12; 12,16 und dann erst in die Wüste Zin nach Kades Num. 20,1.

[2]) Num. 21,1–3. Der Sprachgebrauch weist auf J. Die Worte „König von Arad" 1, die nicht in den Zusammenhang passen, sind Glosse, aber wahrscheinlich richtige Glosse und vielleicht ein Überrest der parallelen Rezension des E. Über Atharim vgl. o. S. 294 Anm. 4. „Ihre Städte" in 2.3 ist späterer, verallgemeinernder Zusatz; die ursprüngliche Sage wußte nur von einem einzigen Ort, wie המקום 3 lehrt. Steuernagel: Die Einwanderung S. 77 behauptet mit Recht, daß Jdc. 1,17 eine Variante von Num. 21,3 (oder richtiger von 21,1–3) seien, aber Jdc. 1,17 hat den besseren Text bewahrt, wenngleich die historische Situation in Num. 21 zuverlässiger erhalten ist.

[3]) Der J redet allgemein von „Kanaanitern", aber Num. 14,39 ff. ist noch die genauere Überlieferung erhalten, die von Amalekitern spricht. Auch Jdc. 1,16 kennt (nach dem ursprünglichen Text) Amalekiter in Arad.

[4]) So nach der besseren Überlieferung in Jdc. 1,17. Über die Lage vgl. o. S. 296 Anm. 2.

Beachtung. Die Frage, ob die Hebräer von Norden oder von Süden angreifen, ist aus der Sage selbst nicht zu entscheiden, da der Ausgangspunkt und die „Straße von Atharim" nicht zu bestimmen sind. Aber der Sammler, der die Erzählung in diesen Zusammenhang einreihte, dachte zweifellos an einen Vorstoß von Süden her, da wir uns vorher und nachher in der Umgegend von Kades befinden. Wenn der Redaktor dies tat, war er durch sein Verständnis des Textes oder durch gute Tradition dazu gezwungen; nach der späteren, kanonischen Überlieferung[1] rückte Israel vom Ostjordanlande aus vor und zog von Norden nach Süden. Eine Kombination beider Nachrichten ist jedenfalls unmöglich[2]; die Sage deutet mit keinem Worte an, daß Israel nach dem ersten vergeblichen Versuch im weiten Bogen um das Tote Meer herum sein Ziel erreicht habe[3].

24. **Der Aufbruch nach Kanaan**[4] ist in JE fast gleichlautend erzählt. Nach dem Jahvisten[5] fordern die Israeliten die Edomiter auf, ihnen den Durchgang durch ihr Gebiet zu gestatten, um nach Kanaan hinaufzusteigen. Sie betonen, daß sie nichts Böses im Schilde führen, sondern nur die Straße benutzen wollen. Selbst das Wasser, das sie und ihr Vieh trinken müssen, wollen sie bezahlen. Aber die Edo-

[1]) Vgl. Jdc. 1.

[2]) Gegen Holzinger: Num. S. 80 u. A. Nur darin hat Jdc. 1,17 gegenüber der vorliegenden Sage Recht, daß nicht das gesamte Israel, sondern nur Simeon (im Bunde mit Juda?) Horma eroberte; denn Horma gehört zu Simeon (Jos. 19,4).

[3]) Kittel: Geschichte[2] I S. 568 will den Anfang des Richterbuches hinter Num. 21,3 einsetzen. Das ist aus literarischen Gründen nicht zu motivieren, da Einzelsagen keine Verbindung miteinander haben.

[4]) Num. 20,14–21. Zwischen 18 und 19 ist ein Bruch, da 19 keine Verhandlungen voraussetzt und zum ersten Male Israels Entschluß ankündigt, (nach Kanaan) „hinaufzusteigen". Ferner steht 20 in Widerspruch mit 18; denn 18 wird der Krieg nur angedroht, 20 rückt Edom wirklich ins Feld. Man könnte das mit einander verbinden, wenn nicht 21a hinter 20 überflüssig wäre. 21 schließt nicht an 20a (gegen Holzinger), sondern an 18 an. Demnach lassen sich unterscheiden 19.20 J (wegen כבד, Holzinger) und der Rest E (wegen תלאה 14, vgl. Ex. 18,4 und wegen des Engels 16). In 14 ist „Mose" späterer Ersatz für „Israel" (Ed. Meyer), da die Botschaft nicht von Mose, sondern von Israel ausgeht. Ehrlich hat richtig erkannt, daß die Botschaft nicht an den „König von Edom", sondern an „Edom" geschickt wird; also ist 14 nach 18 zu korrigieren. In 19 stand wohl ursprünglich auch „Israel" statt „Söhne Israels"; statt „zu ihm" hieß es, als die Sage noch selbständig war, „zu Edom". Statt נעלה und נשתה lies אעלה und אשתה; doch vgl. Balla: Das Ich der Psalmen S. 119. [5]) Num. 20,19.20.

miter glauben nicht an die Ehrlichkeit ihrer Worte, schlagen die Bitte ab und stellen sich ihnen mit bewaffneter Hand entgegen. Der fehlende Schluß ist nach dem E zu ergänzen: So bleibt den Israeliten nichts Anderes übrig, als das Gebiet Edoms zu umgehen. Der Elohist[1] hat die Botschaft der Israeliten an die Edomiter weiter ausgeführt. Israel bezeichnet sich als den „Bruder" Edoms und appelliert damit an dessen verwandtschaftliche Gefühle. Zugleich wird ein geschichtlicher Rückblick eingeflochten über die vielen Mühsale, die Israel seit der Auswanderung nach Ägypten betroffen haben. So rechnen die Bittenden auf das Mitleid der Edomiter. Endlich betonen sie ihre Loyalität; sie wollen weiter nichts als auf der „Königsstraße"[2] das Land Edoms durchqueren, und sie versprechen, weder die Felder und Weinberge zu betreten, noch die Brunnen zu benutzen. Was sie notwendig brauchen, wollen sie bezahlen, so ist selbstverständlich zu ergänzen. Das Ziel ihres Zuges wird wohl mit Absicht nicht genannt, um den Plan, den sie vorhaben, nicht zu verraten. Da Edom alle Verhandlungen schroff ablehnt, — die Schroffheit zeigt sich nicht nur in der Drohung mit dem Kriege, sondern auch in der Kürze der Antwort, die von der langen Botschaft stark absticht — so müssen die Israeliten in weitem Bogen um Edom herumziehen.

Vergleicht man beide Sagen mit einander, so hat der J ohne Zweifel die ältere Fassung bewahrt. Der E unterscheidet sich von ihm nur durch die Länge der Botschaft. Schon dies Wachstum, das erst allmählich werden konnte, deutet auf eine spätere Zeit. Es kommt aber noch hinzu, daß die Situation nicht ganz innegehalten wird. Da Kades an der Grenze Edoms lag und ausdrücklich als Grenzstadt bezeichnet wird, so war es überflüssig, den Edomitern die Geschichte Israels zu erzählen, die ihnen längst bekannt sein mußte. Überdies weiß der

---

[1]) Num. 20, 14–18. 21.

[2]) Die „Königsstraße" vergleicht Graf von Mülinen (ZDPV. XXXI. 1908. S. 25 ff. 46) mit der prähistorischen Straße, die er am Karmel gefunden hat. Es sind aber genauere Untersuchungen der Straßen Edoms notwendig, ehe sich eine Entscheidung fällen läßt. Die „Königsstraße" muß jedenfalls mitten durch Edom hindurchgeführt haben. Man wird sie sich nicht allzu „königlich" vorstellen dürfen. Die Übersetzung „Königsstraße" ist wahrscheinlich nicht auf den irdischen, sondern auf den himmlischen König, auf den Gott Melekh (Moloch), zu beziehen. Götterstraßen gab es, wie wir sicher wissen, in Ägypten und Babylonien und darum vermutlich auch in den dazwischen liegenden Ländern. Allerdings heißen die großen Heeresstraßen heute „Sultanstraßen".

Erzähler nichts von einem längeren Aufenthalt in Kades[1], sondern betrachtet diesen Ort nur als Durchgangspunkt, den Israel auf der Wanderung von Ägypten nach Kanaan berührte. Die Erinnerung an die tatsächlichen Verhältnisse ist jedenfalls im E schon erloschen.

Dem J wird man wegen seiner Kürze ein höheres Alter zusprechen dürfen, aber auch er gehört erst in die Zeit der Sagensammlung. Obwohl die Erzählung ein selbständiges Thema behandelt, ist sie doch nur als Zwischenglied denkbar, das verschiedene Geschichten miteinander verbinden soll: Wie kamen die Israeliten von Kades nach Kanaan? Demnach werden Erzählungen über den Aufenthalt in Kades und über die Eroberung Kanaans vorausgesetzt. Das Thema ist historisch; es fehlen alle Wundermotive und etymologischen Pointen, die äußeren Charakteristika der Sage. Trotzdem kann die Erzählung nur als Sage gewertet werden, weil sie den geschichtlichen Ereignissen bereits sehr fern steht. Die konkreten Züge der Wirklichkeit sind verblaßt; man erfährt weder, wer die Verhandlungen leitet noch wann sie stattfinden. Es ist nur ganz allgemein von Israel und Edom und von dem Aufbruch nach Kanaan die Rede. Vor allem aber müßte berichtet werden, warum die Hebräer Kades verlassen; so ist gerade die Hauptsache, die keineswegs selbstverständlich ist, verdunkelt.

Der direkte Weg, der von Kades über das Ostjordanland nach Palästina führte, lief zunächst durch edomitisches Gebiet. Die Edomiter hatten damals[2] die Landschaft östlich von Kades inne und wohnten zu beiden Seiten der Araba bis zum „Weidenbach" oder zum Toten Meer im Norden. Den Hebräern blieben nur drei Möglichkeiten, ins Ostjordanland zu gelangen: Entweder sie durchzogen friedlich im Einverständnis mit den Edomitern deren Gebiet oder sie erzwangen sich den Weg mit Waffengewalt oder sie versuchten Edom am Rand der Wüste zu umgehen[3]. Am nächstliegenden war ohne Zweifel die erste Möglichkeit,

[1]) Das argumentum e silentio ist hier beweisend, da der lange Aufenthalt in Ägypten ausdrücklich erwähnt wird.

[2]) Wenn man die Überlieferung der Mosesagen beseitigt, wie Ed. Meyer: Israeliten S. 337 f. tut, muß man auf geschichtliche Erkenntnis verzichten; denn andere Traditionen stehen nicht zu Gebote. Der Pap. Anastasi (Greßmann-Ranke TB. I S. 249 Nr. 2) beweist keineswegs, daß die Edomiter unter Menephtah um 1230 v. Chr. noch keine festen Wohnsitze gehabt hätten. Die hier genannten „Aduma", die im Wadi Tumilat Zuflucht suchen, sind wahrscheinlich ebenso wie die Hebräer nur ein Bruchteil ihres Volkes gewesen.

[3]) Daß die Israeliten „mitten durch Edoms Gebiet hindurch mußten" (Wellhausen), ist eine falsche Annahme. Aber eine Umgehung war natürlich

von der die Erzählung darum auch ihren Ausgangspunkt nimmt. Noch heute[1] ist es bei den Arabern Sitte, wenn sie fremdes Gebiet durchqueren und die dortigen Wasserplätze benutzen müssen, die Erlaubnis der Einwohner einzuholen. Dann wird die Richtung des Weges und die Dauer des Aufenthaltes genau vereinbart; Abweichungen von dem Vertrage sind oft die Veranlassung zum Kriege. Die Einwilligung wird in der Regel erteilt. Die Weigerung der Edomiter kommt daher einer Kriegserklärung gleich. Aber die Israeliten denken nicht daran, Edom zu zwingen[2], weil sie sich als die Schwächeren fühlen.

Nach allen[3] uns vorliegenden Sagen ist Israel im Bogen um Edom herumgezogen. Man hält diese Tatsache gewöhnlich für spätere Erdichtung[4]; das feindselige Verhältnis der Edomiter zu den Israeliten, das in der Königszeit herrschte, soll sich in dieser Erzählung widerspiegeln[5]. Allein wenn die Phantasie die überlieferten Erinnerungen umschuf oder die Ereignisse erfand, hätte sie dann nicht den Israeliten eine bessere Rolle zugewiesen? Fühlte man sich an keine Tradition gebunden, warum fabulierte man nicht einfach von einem glänzenden

---

auch nur dann möglich, wenn Edom die Hebräer ruhig gewähren ließ. Das „Umgehen" ist also cum grano salis zu verstehen; Edom überhaupt nicht zu betreten, ließ sich schwerlich vermeiden. Aber es war etwas ganz anderes, wenn Israel das Grenzland Edoms durchquerte, als wenn es mitten durch Edom hindurchzog.

[1]) Alois Musil: Arabia Petraea III S. 369f.

[2]) Nach Procksch: Elohimquelle S. 378 wäre das Volk Moses „unzweifelhaft stark genug gewesen, den Durchzug zu erzwingen". Damit tut er das, was er nach der Anmerkung (ebd.) angeblich nicht wagt: er stößt die Überlieferung um. Denn die Sage rechnet überhaupt nicht mit der Möglichkeit eines feindlichen Angriffs auf Edom.

[3]) Mit Unrecht konstruiert man einen Widerspruch zwischen Num. 20,14ff. Jdc. 11,7ff. und Dtn. 2,2ff. Denn das Dtn. setzt genau so wie Num. voraus, daß die Israeliten von Kades zum Schilfmeer nach Elath südwärts zogen und dann erst nach Norden umbogen, d. h. daß sie Edom umkreisten. Wenn trotzdem gesagt wird, die Edomiter hätten Israel „hindurchziehen lassen", so löst sich dieser scheinbare Widerspruch durch die S. 302 Anm. 3 angestellte Erwägung. Das Dtn. verschweigt bezeichnender Weise die Weigerung der Edomiter, den direkten Weg freizugeben.

[4]) Guthe: Geschichte S. 54: Wurden die Hebräer „als Retter vor den Amoritern erwartet, so haben sie überall freien Durchzug gehabt, wohl auch bei den Edomitern". Aber die Überlieferung weiß nichts davon, und die ausführliche Botschaft schweigt darüber, obwohl dieser Grund den Edomitern vielleicht am meisten eingeleuchtet hätte.

[5]) Wellhausen: Composition[3] S. 346.

Siege über die Edomiter, statt die eigene Ohnmacht oder Feigheit einzugestehen? Überdies wäre die Erlaubnis zum Durchzug eine politische Torheit gewesen. Oder darf man glauben, daß ein hungriges Volk auf die Schonung der verwandtschaftlichen Gefühle freundliche Rücksicht genommen hätte? Israel scheute sich durchaus nicht, das moabitische Gebiet zu behalten, das es den Amoritern entrissen hatte, und dachte nicht daran, es den ursprünglichen Besitzern zurückzugeben, obwohl Moab sein „Bruder" war wie Edom. Die Umgehung Edoms muß daher historisch sein, da sie sich als Erdichtung nicht begreifen läßt, und da sie den realen Verhältnissen am besten entspricht. Den jüngeren Erzählern war sie so merkwürdig, daß man auf den Gedanken verfiel, Israel habe wieder nach Ägypten zurückkehren wollen oder sei zur Strafe für seinen Ungehorsam wieder ans Schilfmeer zurückgeschickt worden[1]. Diese Motivierung lehrt zugleich, wie fest der große Umweg in der Überlieferung haftete. Denn die Kundschaftersage weiß zwar noch, daß die Israeliten, als ihnen das Vordringen nach Norden verwehrt war, sich nach Süden wandten und nicht nach Nordosten oder Osten, wie man erwarten sollte, aber den wirklichen Grund hat sie vergessen. Endlich muß man bedenken, daß die Vorstellung von einer vierzigjährigen „Wüstenwanderung" nur entstehen konnte, wenn sie einen gewissen Anhalt an den Tatsachen hatte. War nur die Erinnerung an die Ansiedlung in Kades aus dem Gedächtnis verschwunden, so begreift man noch nicht, weshalb Israel kreuz und quer durch die Wüste ziehen mußte. Anders war es dagegen und einer Irrfahrt nicht unähnlich, wenn das Volk wirklich vom Schilfmeer nach Kades und (eine Generation später) auf demselben Wege zurück in einer großen Schleife nach dem Ostjordanlande gewandert war.

25. **Der Kampf mit Sihon**[2] ist in JE überliefert, wird jedoch

[1]) Num. 14,4.25.

[2]) Num. 21,21–32. In 24b sind die Worte „bis zum Gebiet der Ammoniter, denn Jaezer liegt an der Grenze von Ammon" Zusatz eines Glossators, der auch die Ostgrenze genau bezeichnen wollte; sie müssen später hinzugefügt worden sein, weil Jaezer aus 32 vorweggenommen wird. „Alle diese Städte" in 25 hat keine Beziehung zum Vorhergehenden; es muß also eine Liste der eroberten Städte ausgefallen sein, zumal 25a und b deutliche Dubletten sind („Israel nahm alle diese Städte ein" ‖ „Israel wohnte in den Städten der Amoriter"). Nach 25a müssen die Namen der Städte vorangegangen sein, nach 25b. 32 folgen sie jetzt erst. Demnach gehören 25b. 32 zum J, wenn man 21–24a. 25a. 31 zum E rechnet. In 32 lies ויכרה ואת (Der Singular ist wegen der übrigen Verba vorzuziehen). – Das Lied 27–30 ist zu dem Worte „Hesbon" in 25b zitiert,

mit ganz blassen Farben gemalt. Am ausführlichsten ist der Elohist[1] erhalten, dessen Hauptmotive typisch sind. Denn die Botschaft an Sihon, den König der Amoriter, mit der Bitte um Durchlaß war schon an Edom geschickt[2]; spätere Erzähler kennen ähnliche Verhandlungen auch mit Moab[3]. Typisch ist ferner die Verweigerung der Erlaubnis. Aber während die Israeliten sonst dem Kampfe ausweichen, entschließen sie sich jetzt zum Angriff. Es kommt zur Schlacht bei Jahza; Israel ist siegreich und besetzt das ganze Gebiet der Amoriter vom Arnon bis zum Jabbok. Der Jahvist[4], dessen Erzählung verkürzt worden ist, hat jedenfalls auch die Eroberung des Amoriterreiches berichtet; in dem uns vorliegenden Texte ist nur von Hesbon und Jaezer die Rede. Es fehlt das Motiv des Durchzugs[5], die Schlacht bei Jahza und der Name Sihons, aber irgend welche Schlüsse lassen sich nicht daraus ziehen.

Die mit typischen Motiven durchsetzte Erzählung des E, die kein lebensvolles Bild der wirklichen Vorgänge zu bieten vermag, steht den Ereignissen zeitlich fern und muß als Sage gewertet werden. Sie geht von der Tatsache aus, daß Hebräer zwischen Arnon und Jabbok wohnen, und behauptet, die Ansiedlung habe zur Zeit Moses stattgefunden. Dabei redet sie ungenau von ganz Israel, während es sich nur um die beiden Stämme Gad und Ruben handeln kann, die in der Tat auf moabitischem Boden saßen und sicher schon in der mosaischen Zeit dorthin

---

also dem J zuzuschreiben. Es scheint aber kein ursprünglicher Bestandteil dieser Quellenschrift gewesen, sondern von einem R nachgetragen zu sein. Denn es paßt nicht organisch in den Zusammenhang von 25b. 32 und ist überdies mit einer besonderen historischen Notiz (26) versehen; das Lied war demnach der Erklärung bedürftig und folglich kein ursprüngliches Glied der jahvistischen Erzählung. In 28 lies ערי (mit Ed. Meyer u. A.) || במות und בערה (mit Paterson) | אכלה. In 29 ist rhythmisch gegen „Sihon, den König der Amoriter" nichts einzuwenden (über das Sachliche vgl. u.); wen der fehlende Artikel vor אמרי stört, mag ihn ergänzen. In 30 läßt sich der Text am einfachsten mit ganz geringfügigen Änderungen vielleicht so herstellen:

ונור מאב מחשבון ועד־דיבון „Da beschossen wir Moab von Hesbon bis Dibon
ונשם עד־נפח אש ועד־מידבא und legten Feuer in Nophah und in Medeba."

Gegen den Ortsnamen „Nophah" (= Nobah Jdc. 8,11; zu unterscheiden von Nobah Num. 32,42) läßt sich nichts Stichhaltiges vorbringen. Zu dem auffallenden Gebrauch von עד in b vgl. Num. 23,18.

[1]) Num. 21,21–24a. 25a. 31.

[2]) Num. 20,14ff. [3]) Jdc. 11,16f.; vgl. auch Dtn. 2, wo freilich nicht direkt von Verhandlungen gesprochen wird. [4]) Num. 21,25b. 32.

[5]) Anders wäre es, wenn man in Num. 21,23 eine Dublette des J finden will, was nicht unmöglich wäre; vgl. Procksch.

kamen[1]. Im übrigen ist der Sieg über den Amoriterkönig Sihon bei Jahza die einzige konkrete Notiz, die nicht nach Erfindung aussieht und zuverlässiger Überlieferung entstammen wird.

Die Tradition von dem Amoriterreich Sihons wird durch das Lied bestätigt, das ein Sammler dem Text des J mit einer kurzen Erklärung hinzufügte. Die Einleitung[2], die geschickt formuliert ist, soll das Thema angeben: „Hesbon, die Stadt Sihons, ist gefallen", umschreibt es aber und kleidet es in die Form eines Jubelrufes: „Kommt und baut Hesbon wieder auf", eine befremdende Aufforderung, die erst aus dem Folgenden verständlich wird und regelrecht am Schluß stehen sollte. Denn zuvor sollte man erfahren, daß die Stadt zerstört worden ist. Aber der Sänger beginnt absichtlich am umgekehrten Ende, um zu verblüffen und den überraschenden Erfolg zu malen, der den Hebräern beschieden war. Der Hauptteil[3] gliedert sich in zwei Strophen, von denen die erste die Vergangenheit, die zweite die Gegenwart besingt: Einst ging ein Feuer von Hesbon aus, jetzt aber ist Hesbon selbst in Flammen aufgegangen[4]; so hat sich das Schicksal der Stadt im Wandel der Zeiten geändert! Von seiner stolzen Residenzstadt aus unterwarf Sihon das angrenzende Land und trug die Kriegsfackel bis an die Höhen, die die imposante Schlucht des Arnon umsäumen. Moab war verloren, von seinem Gotte selbst preisgegeben; Kamos wollte die Flucht seiner Söhne und die Gefangenschaft seiner Töchter. Wehe dir, Moab, wie konntest du hoffen, dem Zorn deines Gottes zu entrinnen? Aber jetzt haben wir Hebräer, mit diesem wirksamen Triumph schließt das Lied, die Zwingburg Sihons in Feuer gelegt und Moab aufs neue vernichtet.

Der Dichter hat kein Mitgefühl mit dem Schicksal Moabs, dessen Land zweimal in einem Flammenmeer verzehrt worden ist. Die erste Strophe könnte man fast einen Heldengesang auf Sihon nennen. In

[1]) Vgl. §. 26. [2]) Num. 21,27.

[3]) Num. 21,28–29 und 30. Mit dem „Wir" in 30 beginnt deutlich ein neuer Abschnitt; Ed. Meyer u. A. haben freilich die wenig einleuchtende Lesart der LXX bevorzugt. Zum Text vgl. o. S. 304 Anm. 2.

[4]) V. 28 wird gewöhnlich falsch gedeutet; wenn die Feuerflamme (ein leicht verständliches Bild für die „Kriegsfackel") von Hesbon „ausging", dann ist Hesbon eben die Residenzstadt des Königs, der den Brand entfacht. Wenn überdies in 30 von der Eroberung und Zerstörung Hesbons die Rede ist, kann nicht in 28 dasselbe gestanden haben. Endlich wird derjenige, von dem das Feuer ausgeht, niemals selbst vom Feuer verzehrt; vgl. Lev. 10,2; Num. 16,35; Jdc. 9,15. 20.

Wirklichkeit aber ist es ein Spottlied; denn der Dichter rühmt Sihon nur deshalb als den Sieger über Moab, weil er sein eigenes Volk dann um so mehr als den Überwinder dieses Siegers feiern kann[1]. Das Lied ist nach Form und Inhalt verhältnismäßig kompliziert, sodaß man es wohl mit Sicherheit der Kunstdichtung zuweisen kann. Insofern lauten die Einführungsworte nicht mit Unrecht: „Darum singen die Dichter", doch muß man, wenn es sich in der Tat um Kunstdichtung handelt, einen Einzelnen für den Verfasser halten. Die Kunstdichtung ist, wie das Deboralied lehrt, zur Richterzeit sicher bezeugt und damals schon zu hoher Blüte gelangt, sodaß vom literarhistorischen Standpunkt aus gegen das hohe Alter dieses Spottliedes nichts einzuwenden ist.

Sihon wird hier ausdrücklich als König der Amoriter bezeichnet, und der Sammler fügt in der einleitenden Erklärung hinzu, daß Sihon mit dem „damaligen" König der Moabiter Krieg geführt und ihm das ganze Land vom Arnon bis zum Jabbok entrissen habe. Man[2] behauptet nun, der Sammler habe das Lied mißverstanden und sein eigenes Mißverständnis sogar in das Lied hineinkorrigiert: Sihon sei nicht König der Amoriter, sondern der Moabiter gewesen; das Amoriterreich im Ostjordanlande sei ein Phantasiegebilde der jüngeren Erzähler; die Kämpfe, die der Dichter besinge, gehörten vermutlich ins neunte Jahrhundert. Diese These läßt sich, so bestechend sie ist, schwerlich aufrechterhalten. Denn erstens beruht sie auf einer falschen Auslegung des Liedes, das Hesbon als den Brandherd kennt, von dem aus Moab verzehrt wurde[3], und auf der Streichung einer klaren Aussage, die mit Unrecht als Interpolation beseitigt wird[4]. Zweitens macht die Mitteilung des Sammlers durchaus den Eindruck, als sei sie aus dem Liede selbst geschöpft. Wenn er Hesbon als die Stadt Sihons bezeichnet, so hat er dies nicht der Sage, sondern dem Liede entnommen. Den „damaligen" König von Moab nennt er nicht mit Namen, weil er im Liede nicht erwähnt wird. Die Behauptung, Sihon sei „König der Amoriter" gewesen, wird darum ebenfalls aus dem Liede stammen.

[1]) Das hat schon Herder erkannt: „Die Israeliten prangen damit, daß sie die Eroberer Moabs jetzt auch besiegt haben, und rühmen spottweise die Taten ihrer überwundenen Feinde."

[2]) So zuerst Ed. Meyer in ZATW. I. 1881. S. 129ff.; V. 1885. S. 36ff.; Stade, Wellhausen, Baentsch u. A. sind ihm ganz oder teilweise gefolgt. Gegen Ed. Meyer vgl. Dillmann zu Num. 21; Kittel: Geschichte[2] I S. 490 Anm. 4; 545 Anm. 2; Böhl: Kanaanäer und Hebräer S. 57ff.; Sellin: Zur Einleitung in das AT. S. 8f.

[3]) V. 28 vgl. o. S. 306 Anm. 4.

[4]) V. 29 vgl. o. S. 304 Anm. 2.

Entscheidend ist drittens gegen die Hypothese Ed. Meyers der Grund, den man vor allem dafür geltend macht: Wenn Hesbon „Sihons Stadt" heißt, dann ist es für uns in der Tat das Nächstliegende, Sihon als moabitischen König anzusehen; denn Hesbon ist eine moabitische Stadt. Aber der Sammler, so sollte man meinen, mußte ebenso urteilen, da Hesbon überall sonst im Alten Testamente als Moabiterstadt bezeichnet wird[1]. Wenn er Sihon trotzdem für einen König der Amoriter erklärt, so mußte das Lied selbst es unbedingt so fordern. Viertens hat man bisher noch nicht zeigen können, wie der Sammler auf das angebliche Mißverständnis verfallen konnte. In der Königszeit gab es keine Amoriter in Hesbon mehr, ja nicht einmal im Westjordanlande, da sie für Amos bereits zu sagenhaften Gestalten geworden sind[2]. Man sieht daher nicht ein, wie in der Königszeit ein Amoriterreich in Moab erdichtet werden konnte. Fünftens sind alle uns überlieferten Quellen einig darin, daß Sihon König der Amoriter war; gewiß sind sie alle[3] mehr oder minder von einander abhängig, aber eine solche Konsequenz der Überarbeitung ist sonst selten oder nie zu beobachten. Die Vertreter jener Hypothese müssen alle vorhandenen Zeugnisse beseitigen zugunsten einer Konstruktion, die von einer falschen Interpretation ausgeht und mit historischen Unmöglichkeiten belastet ist. Wenn sechstens das Lied Ereignisse der Königszeit besingen soll, so begreift man nicht, wie der Sammler und die Sagenerzähler J und E, die doch gewiß auch in der Königszeit lebten, dieselben Vorgänge in die mosaische Zeit verlegen konnten. Die Zeitspanne, die zwischen den Kriegen Omris und der Abfassung des JE angenommen werden muß, ist viel zu kurz, um eine solche Verschiebung der geschichtlichen Perspektive glaubhaft zu machen. Das Lied bestätigt demnach die Sage und ergänzt sie zugleich: Während die Edomiter südlich vom Sered wohnten, gehörte das Land zwischen Sered und Jabbok den Moabitern; diese waren aber durch die Amoriter aus dem nördlichen Teil vertrieben[4] und auf das Gebiet zwischen Arnon und Jabbok beschränkt[5].

[1]) Vgl. Jes. 15,4; 16,8; Jerem. 48,45 f.

[2]) Amos 2,9. [3]) Num. 21,21 ff.; Dtn. 2; Jdc. 11,12 ff.

[4]) Über die Bileamsage in Num. 22–24 vgl. § 27.

[5]) Dasselbe wird in Jdc. 11,12 ff. vorausgesetzt. Jephthah behauptet zwar gegenüber den Moabitern (so ist statt „Ammoniter" zu lesen), daß sie kein Anrecht auf das Land nördlich vom Arnon hätten, weil Israel es nicht ihnen, sondern den Amoritern unter Sihon entrissen hätte. Aber diese Geschichtsbetrachtung ist diplomatisch gefärbt; hätten die Amoriter darauf antworten dürfen, so würden sie die Sache gewiß richtig gestellt haben. Mit welchem

Eine andere Frage ist, ob das Lied in der Königszeit gedichtet worden ist, oder anders ausgedrückt, ob die in der Einleitung und im Schluß besungenen Ereignisse zur Königszeit gespielt haben. Die Datierung läßt sich, wenn man von dem überlieferten Zusammenhang absieht, nicht sicher bestimmen. Immerhin hat die Gegenüberstellung von Vergangenheit und Gegenwart nur dann einen Sinn, wenn der Dichter sofort verstanden wurde, wenn also die Erinnerung an die Zeit Sihons noch nicht erloschen war[1]. Der Sammler, der das Lied einreihte, fühlte aber bereits das Bedürfnis, eine Erklärung hinzuzufügen, weil er sonst auf das richtige Verständnis nicht rechnen durfte. Die Abfassung in der Königszeit ist darum wenig wahrscheinlich.

Das Lied atmet wilde Freude an dem Untergang Moabs. Mit der Niederwerfung Sihons triumphiert Israel auch über Moab. Von einem brüderlichen Verhältnis beider Völker ist in dem Liede nichts zu spüren. Gegen dessen Entstehung in der mosaischen Zeit ließen sich nur dann Bedenken erheben, wenn die Behauptung[2] stichhaltig wäre, Israel habe Sihon im Einverständnis oder gar im Bunde mit Moab angegriffen. Davon weiß aber auch die Sage nichts. Die älteren Erzählungen schweigen über Verhandlungen Israels mit Moab, sodaß man von jener

---

Recht konnten sie sonst das nördliche Moab von Israel fordern? Jdc. 11 lehrt, daß die Erinnerung an die altmoabitischen Wohnsitze nördlich des Arnon wahrscheinlich aus politischen Gründen absichtlich beseitigt wurde, damit Israel als der alleinige Erbe der Amoriter gelten konnte. Jdc. 11 spiegelt etwa die Auffassung der „offiziellen" Kreise Israels um die Zeit Omris wider. Von hier aus erklärt sich auch, warum die Sagen des JE meist von den Moabitern schweigen.

[1]) Cornill: Zur Einleitung S. 11 betrachtet die Bezeichnung Hesbons als der „Stadt Sihons" sozusagen als Ehrenprädikat, aber von diesem Titel wissen wir sonst nichts. Er gibt zu, daß Sihon „wirklich der alte von Israel bei Jahza besiegte" Amoriterkönig sei. Dann sieht man aber keinen Grund mehr ein, warum das Lied trotzdem die Unterwerfung Moabs durch Omri zum Gegenstande haben soll. Der Widerspruch, den Cornill zwischen dem Liede V. 27 und der Sage entdeckt haben will, ist nicht vorhanden. Denn wenn Israel nach V. 31 in Hesbon wohnte, muß es vorher die Stadt erobert haben; Eroberung und Zerstörung aber sind meist identisch oder können es wenigstens sein. Sellin: Zur Einleitung S. 9 hält Moab, das sich revanchiert habe, für den Zerstörer Hesbons. Das ist nach dem o. S. 304 Anm. 2 rekonstruierten Text von V. 30 unmöglich, ist aber auch aus inneren Gründen unwahrscheinlich. Dann müßten in V. 27 die Moabiter angeredet sein und die Moabiter überhaupt als die Bundesgenossen der Israeliten betrachtet werden. Aber das Lied hat kein Mitleid mit Moab, sondern schilt es: „Wehe dir, Moab!"

[2]) So zuerst Wellhausen: Composition[3] S. 346, ihm folgend viele Andere.

Hypothese aus eine Lücke in der Überlieferung vermuten müßte[1]. Aber man hat keinen Anlaß zu derartigen Annahmen, da sich die Tradition unter einer anderen Voraussetzung gut begreifen läßt. Der Historiker muß von der Tatsache ausgehen, daß sich die Hebräer in das warme Nest der Amoriter setzten und das nördlich des Arnon eroberte Land den Moabitern nicht zurückgaben. Das Lied stimmt demnach mit der Sage darin überein, daß Israel die Moabiter als Feinde behandelte im Gegensatz zu Edom. Das ist gerade deshalb leicht verständlich, weil Moab durch die Amoriter bedrängt und geschwächt war. Die Hebräer nutzten die Notlage geschickt aus, indem sie sich nicht direkt gegen Moab, sondern gegen Sihon wandten. Die unterworfenen Moabiter, von denen gewiß Viele nördlich des Arnon als Untertanen Sihons lebten, wie sich auch später die Stammgebiete Israels und Moabs durch einander schoben, mochten die Scharen der eindringenden Hebräer zum Teil unterstützen, aber im allgemeinen hatten sie keinen Grund zur Freude, da das neue Volk nicht kam, um zu helfen, sondern um für sich selbst zu sorgen und sich einen Platz an der Sonne zu sichern. Sie blieben Knechte und tauschten nur die Herren.

26. **Gad und Ruben**[2]. Die Sage über die Ansiedlung dieser Stämme im Ostjordanlande ist ursprünglich selbständig gewesen und nur

[1]) Vgl. Böhl: Kanaanäer und Hebräer S. 61.

[2]) Num. 21,33–35; 32,1—42. Über Num. 21 vgl. u. — Die Schlußverse 32,39–42, die J zugewiesen werden müssen, gehören nicht hierher, weil die Erzählung nicht vom ganzen Ostjordanland, sondern nur von den Wohnsitzen Gads und Rubens handelt. Damit fällt auch die Notiz über Manasse in 33. — Als jüngere Zutat sind ebenfalls 7–15 auszuscheiden, wie die geschichtlichen Reflexionen und der literarische Verweis auf Num. 13 f. lehren (vgl. besonders 32,12 mit 14,24 und 32,13 mit 14,33). — Durch das Stichwort „feste Städte und Schafhürden" sind deutlich als zusammengehörig erkennbar 16–17. 24. 34–38 und wahrscheinlich 33 (die letzten zwei Worte). Dieser Bericht des E (wegen חמשים 17) ist bis auf die Einleitung vollständig erhalten. — Der Rest ist auf J und PK zu verteilen. Zunächst 1–6, die fast ganz aus dem J stammen, mit Ausnahme von 1a (bis „Gad"). 2b (von „zu Eleasar" an). 3 (Glosse aus 34–38). 4a (der Relativsatz als literarische Glosse). Die Ausscheidungen in 1a. 2b gehören zum PK. Wegen der gleichen Ausdrücke in 4 und 1b sind beide Verse als aus der gleichen Quelle geflossen zu betrachten (gegen Baentsch); der Schluß von 4 fehlt (am einfachsten wird man die Worte מאד עצום aus 1 hierher versetzen. Der J kann sehr gut mit 1b begonnen haben). — Am schwierigsten ist die Analyse der noch übrig bleibenden Verse 18–23. 25–33, weil hier zwei Quellen vorliegen müssen, die einander angeglichen sind. Wellhausen (Composition[3] S. 114) macht auf den Parallelismus von 20–27 mit 28–32 aufmerksam; aber dieser Parallelismus ist nur scheinbar vorhanden.

dann richtig zu erklären, wenn man sie aus dem überlieferten Zusammenhange löst und für sich allein betrachtet. Die Erzähler gehen nicht von den Kämpfen gegen Sihon aus, von denen im Kontext des Buches Numeri vorher die Rede ist, sie wissen überhaupt nichts von einem Kriege, der bereits stattgefunden hätte, sondern sie nehmen an, daß die Eroberung erst mit der Überschreitung des Jordan beginnt[1]. Nur so ist es begreiflich, wenn die Söhne Gads und Rubens große Viehherden mit sich

---

Zunächst erwartet man die Antwort Rubens und Gads auf die Frage Moses in 6. Wenn der Schluß des J überhaupt erhalten ist, kann er nur in 25–27 stecken; freilich sind diese Verse überarbeitet und dem Vorhergehenden angepaßt. Ursprünglich jahvistisch sind nur 25a . 26 . 27 (nur die Worte „deine Knechte aber wollen in den Kampf ziehen"); der Hinweis auf die Worte des Mose gehört dem R. In 18–23 kommt jedenfalls nicht der älteste J zu Wort; vielleicht ein jüngerer, am wahrscheinlichsten aber der PK; dasselbe gilt von 28–32. Nun ist aber zunächst merkwürdig, daß 23 und 30 sich nicht entsprechen; 23 ist darum wohl überarbeiteter Text, dessen ursprüngliche Fassung aus 30 zu erschließen ist. (Wahrscheinlich verstand der Glossator nicht mehr, daß für Ruben und Gad wegen ihrer Viehzucht die Ansiedlung im Westjordanlande eine schwere Strafe sein mußte. Vom Glossator muß auch 19 stammen, da hier im Gegensatz zu 23 . 30 die Wohnsitze bereits bestimmt sind, und zwar nicht durch Mose, sondern durchs Los). Weiter ist auffällig, daß auf die Rede Moses an Eleasar, Josua und die Gemeindevorsteher 28ff. nicht diese, sondern Ruben und Gad antworten; 31–32 sollten hinter 23 und demnach vor 28 stehen. In 33 will Wellhausen den PK wiederfinden, aber die Ausführung des Befehls müßte nach 28 ganz anders lauten; 33 muß darum zu JE gehören. Da der Schluß des Verses überfüllt ist, gehört ein Ausdruck zu J („das Land für die Städte darin nach Bezirken"), der andere zu E („das Land ringsum"). Glosse ist nicht nur die Erwähnung von Halbmanasse, sondern auch die von Og und Sihon, von denen in dieser Erzählung nicht die Rede sein kann.

[1]) So heißt es ausdrücklich V. 6: „Wenn eure Brüder in den Kampf ziehen, wollt ihr hier sitzen bleiben?" Ebenso 27 . Von einer Fortsetzung des Kampfes im Westjordanlande wird hier nicht gesprochen; daß man um das Ostjordanland Krieg geführt habe, wird im ursprünglichen Text nirgends angedeutet. Die sonderbaren Worte in V. 4 von dem Lande, „das Jahve vor der Gemeinde Israels geschlagen hat", sollen wohl auf Kämpfe anspielen und vielleicht auf Num. 21,24 hinweisen. Aber schon die gewundene Ausdrucksweise lehrt, daß hier der Zusatz eines Überarbeiters vorliegt, der einen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden vermißte; überdies ist ein von Jahve geschlagenes Land, so sollte man meinen, für Viehzucht nicht gerade geeignet. Darum muß auch die Erwähnung der Kämpfe gegen Sihon und Og in V. 33 eine Glosse sein, wie allgemein zugegeben wird. Das לְעָרֶיהָ wird nicht sinnvoller dadurch, daß man es mit „hinsichtlich (was heißt das?) seiner Städte" oder „für seine Städte" umschreibt; man muß den ganzen Satz freier wiedergeben: „Mose gab ihnen das Land, um Städte in seinen Bezirken zu bauen." Das folgende עָרֵי ist zu streichen; denn Mose

führen, die einen Feldzug schlechterdings unmöglich machen. Die Selbständigkeit dieser Sage erhellt aber besonders deutlich aus dem Widerspruch mit Num. 21,25.31.32, wo bereits eine Ansiedlung der Israeliten in denjenigen Städten behauptet wird, die jetzt nachträglich gebaut werden; dort ist es überdies ganz Israel, hier sind es nur Ruben und Gad, die sich im Lande Gilead festsetzen. Demnach ist die vorliegende Erzählung keine Fortsetzung, sondern eine Parallele zu den Kämpfen mit Sihon.

Ihr gilt das Land Gilead als eine tabula rasa, von Niemandem bewohnt[1]. Als einst die Israeliten unter Führung des Mose dorthin kamen, erkannten die beiden, Viehzucht treibenden Stämme Gad und Ruben sofort mit scharfem Blick, daß diese Gegend für ihre Herden wie geschaffen sei. So waren sie schnell entschlossen, sich dort niederzulassen. Sie mußten aber zuvor die Zustimmung Moses zu gewinnen suchen und baten ihn daher nach dem Jahvisten[2] um die Erlaubnis zur Ansiedlung. Erst als Mose sie vorwurfsvoll fragte, ob sie denn ihre Brüder allein in den Kampf ziehen lassen wollten, fügten sie die Einschränkung hinzu: Weiber, Kinder, Herden und Lasttiere sollen hier zurückbleiben, alle waffenfähigen Männer aber sollen die Israeliten ins Westjordanland begleiten. Da erst willigte Mose ein. Gad und Ruben, so meint der Erzähler, haben sich in ihrem Eigennutz die schönsten Teile Palästinas ausgesucht, ohne der Pflichten gegen die Gesamtheit zu gedenken; sie handeln wie habgierige Kinder, die erst zur Rücksichtnahme auf Andere

---

konnte keine „Städte" verteilen, wenn keine da waren, sondern höchstens „Land", in dem die Städte (wieder?) aufgebaut werden sollten. Ruben und Gad hatten auch nicht um „Städte", sondern nur um „Land" gebeten (1.4), in dem sie selbst ihre Städte errichten wollen. Danach ist auch 34ff. vom „Bau" schlechthin und nicht vom „Wiederaufbau" zu verstehen.

[1]) Es wird niemals das Land der Amoriter oder Moabiter genannt (von 33 abgesehen), sondern gewöhnlich das „Land Gilead" und einmal das „Land Jaeser" (1) genannt. Ein Hinweis allgemeiner Art auf „Landesbewohner" findet sich nur 17b, doch ist dieser Halbvers wohl als Glosse zu streichen. Denn erstens wiederholt er 16 und zweitens vergißt er die Hauptsache, das Vieh, das wichtiger ist als Weib und Kind (vgl. die Stellung in 16!). Verwandter Art ist die Glosse in 38 „mit veränderten Namen" (sie ist an falscher Stelle in den Text gedrungen, da sie zu ויקראו בשמת gehört). Der Glossator meint: Die von den Israeliten eroberten Städte erhielten neue Namen. Der Erzähler aber will sagen: Gad und Ruben bauten sich Städte und gaben ihnen Namen (lies בשמתם mit LXX); vorher aber existierten weder die Städte noch die Namen.

[2]) Num. 32,1b.2a. 4 (teilweise). 5.6.25a. 26.27 (teilweise). 33 (teilweise).

gemahnt werden müssen. Ein Späterer[1] benutzte die Gelegenheit, dem Mose eine lange Scheltrede gegen den Egoismus und die Pflichtvergessenheit beider Stämme in den Mund zu legen. Die älteren Erzähler dachten ebenso, aber es widersprach ihrem Stilgefühl, dem Urteil der Hörer vorzugreifen; sie begnügten sich daher, die Tatsachen reden zu lassen.

Nach dem Elohisten[2] bitten Gad und Ruben den Mose unter Hinweis auf ihre zahlreichen Herden, das schöne Land ringsumher bewohnen zu dürfen. Anders als beim J fügen sie zugleich das Versprechen hinzu, mit ihrem Heerbann die Israeliten so lange zu unterstützen, bis jeder Stamm seinen Wohnsitz gefunden habe. Unter der Bedingung, zu der sie sich freiwillig erbieten, erfüllt Mose sofort ihren Wunsch. Gad und Ruben werden hier wegen ihrer Klugheit gepriesen, mit der sie das Weideland erkennen und gewinnen. Der Eigennutz, der sie beseelt, wird durch den Gemeinsinn ausgeglichen, mit dem sie sich der Interessen des ganzen Volkes annehmen. Diese Fassung der Sage ist scheinbar einfacher und älter, in Wirklichkeit aber wird man sie für eine schlechte Wiedergabe der jahvistischen Rezension halten dürfen. Denn Egoismus und Altruismus, die uns hier in schöner Harmonie begegnen, schließen sich aus; der J hat die Psychologie kindlichen Begehrens sehr viel feiner dargestellt.

Der Priesterkodex[3], der nur verstümmelt überliefert ist, weicht von JE nur in nebensächlichen Punkten und in der Breite der Reden ab. Ruben und Gad[4] versprechen, wie es scheint, von Anfang an, mit den übrigen Israeliten ins Westjordanland zu ziehen. Aber Mose traut ihnen nicht recht, da er die Verpflichtung wiederholt, sie bis ins Einzelne genau spezialisiert und zugleich als ein Wort bezeichnet, das dem eigentlichen Heerführer Israels, Jahve, gegeben worden ist[5]. Wenn Ruben und Gad diese Bedingung nicht erfüllen, so versündigen sie sich damit gegen Jahve. Ihre Strafe soll dann sein, daß sie mit dem Westjordanland vorlieb nehmen müssen, für sie eine schwere Strafe, da sie dann der fetten Weiden entbehren müßten. Endlich läßt Mose

---

[1]) Num. 32, 7–15.

[2]) Num. 32,16. 17a. 24. 33 (die beiden letzten Worte). 34–38. Die fehlende Einleitung ist nach dem J (1b. 2a) zu ergänzen.

[3]) Num. 32,1a. 2b. (Lücke.) 18. 20–22. 23 (teilweise). 31–32. 28–30.

[4]) Im allgemeinen sagen JE „Gad und Ruben", der PK dagegen „Ruben und Gad", doch sind die Texte im einzelnen einander angeglichen..

[5]) Der Ausdruck לִפְנֵי יי, der 20ff. fast in jedem Verse wiederkehrt, ist hier ganz abgegriffen und wörtlich kaum wiederzugeben.

entsprechende Anweisungen an seinen Nachfolger Josua und den Hohenpriester Eleasar ergehen.

Der Schluß der Erzählung ist nur beim E teilweise erhalten: Gad und Ruben errichten sich Schafhürden und bauen sich Städte, deren Namen aufgezählt werden. Nun müßte aber weiter fortgefahren werden, wie beide Stämme ihre Familien und ihr Vieh im Stich lassen, um mit den übrigen Israeliten das Westjordanland zu erobern, und wie sie dann wieder in ihre Wohnsitze zurückkehren. Die Sage setzt demnach einen Kranz von Erzählungen als Fortsetzung voraus; dasselbe gilt für die Einleitung. Wir erwarten zu hören, woher die Israeliten kommen und wohin sie wollen. Ergänzen läßt sich etwa Folgendes: Alle hebräischen Stämme sind unter Führung Moses auf der Suche nach neuen Wohnsitzen begriffen. Ihr Ausgangspunkt ist die Wüste, ihr Ziel das Westjordanland. Die Erzählung gehört demnach in die Zeit der Sagensammlung, doch darf man sie nicht zu weit herabrücken, da sie einen ganz profanen Ton hat. Ihrem literarischen Charakter nach ist sie eine Sage.

Sie kann auf historische Glaubwürdigkeit keinen Anspruch machen. Denn erstens ist unwahrscheinlich, daß die kriegführenden Hebräer große Schafherden bei sich gehabt hätten. Unmöglich ist zweitens die Vorstellung von der Herrenlosigkeit des Ostjordanlandes. Undenkbar ist drittens, daß Gad und Ruben erst Schafhürden errichten und Festungen bauen, ehe sie mit den übrigen Israeliten weiter ziehen. Für ungeschichtlich darf man viertens halten, daß Gad und Ruben die anderen Stämme begleitet, ihr Hab und Gut aber im Stich gelassen hätten. Eine solche Entblößung ihres Gebietes von Streitkräften konnte wohl in verhältnismäßig ruhigen Zeiten stattfinden, aber schwerlich in solchen Perioden großer Stammeswanderungen. Dennoch hat die Sage einen historischen Kern, den man herausschälen kann, sobald man ihre Absicht erkennt. Sie geht von der Tatsache aus, daß Gad und Ruben in dem weidereichen Land Gilead wohnen, und will sie erklären. Diese Verhältnisse, die ihr zu Grunde liegen, sind geschichtlich: Zu der Zeit, wo die Sage entstand, galten Gad und Ruben als israelitische Stämme. Sie saßen schon so lange in den Landschaften von Jaeser und Gilead, daß man die Einwanderung in die mosaische Urzeit zurückverlegte. Ihr Gebiet war berühmt wegen der Schafzucht[1]; neben den Festungen, in denen die Familien und in Kriegszeiten auch die Herden untergebracht

[1]) Vgl. Jdc. 5,15f.

waren, waren die steinernen[1] Schafhürden charakteristisch, die den Tieren Unterkunft für die Nächte und für die Regenzeit boten. Diese Gegend östlich des Jordan ist im allgemeinen fruchtbarer als das Westjordanland, und neidisch blickten die Israeliten des Westens auf ihre besser gestellten Brüder des Ostens, wie auch die Lotsage lehrt, die sich in mancher Beziehung mit der vorliegenden Erzählung berührt[2]. Für Lot ist derselbe Eigennutz charakteristisch wie für Gad und Ruben. Die Sage ist zu diesen Vorwürfen durch die tatsächlichen Verhältnisse angeregt worden; denn Ruben und Gad werden schon im Deboraliede[3] wegen Mangel an Gemeinsinn getadelt. Gad hielt später die Verbindung mit den hebräischen Stämmen so wenig aufrecht, daß er fast ganz in Moab aufging[4].

Die vorliegende Erzählung ist eine Parallele zur Sihonsage. Beide wollen berichten, wie Gilead oder das Land Sihons von israelitischen Stämmen besiedelt wurde. Beide ergänzen sich in erwünschter Weise. Die Sihonsage hat noch eine Erinnerung an die Kämpfe mit den Moabitern und Amoritern bewahrt, redet aber mit Unrecht von einer Ansiedlung Gesamtisraels. In unserer Erzählung dagegen sind die Farben der Vergangenheit völlig verblaßt, um so leuchtender aber sind die der Gegenwart des Verfassers. Die großen Viehherden, die schon in der Lotsage von Bedeutung sind, waren natürlich nicht der Anlaß, sondern die Folge der Festsetzung im Ostjordanlande; der Erzähler kehrt in naiver Betrachtung das Verhältnis von Ursache und Wirkung um[5].

Der gegenwärtige Text der Sage, die auch von der Ansiedlung Manasses im Ostjordanlande weiß, kann frühestens aus der Zeit Davids stammen. Der ältere Kern aber, der noch keine Angaben über Manasse enthielt, muß in die Zeit vor David gehören, und spiegelt die Verhältnisse der Richterzeit wider. Das Deboralied[6] setzt bereits

---

[1]) Die Hürden waren natürlich aus Stein, weil es dort Steine in Fülle gibt, während Rohr und Holz fast ganz fehlt und jedenfalls viel zu kostbar ist.

[2]) Gen. 13,5 ff. Ammon und Moab (Lot) bewohnen den fruchtbaren Jordangau und die angrenzende Hochebene. Man darf schwerlich (mit Gunkel: Genesis[3] S. 176) das Urteil der Erzähler auf die Zeit vor der Zerstörung Sodoms und Gomorrhas beschränken. Die ostjordanische Hochebene, die heute noch trotz der türkischen Mißwirtschaft für Ackerbau benutzt wird, dürfte damals noch fruchtbarer gewesen sein.

[3]) Jdc. 5,16 f. [4]) Vgl. das Folgende.

[5]) Ed. Meyer: Israeliten S. 533.

[6]) Jdc. 5,15 ff. redet freilich von „Gilead", aber Gilead ist wohl nur ein anderer Name für Gad, der in Gilead wohnte. Auch wenn man die Identität

Ruben und Gad (= Gilead) im Ostjordanlande voraus, wahrscheinlich in derselben Landschaft, die ihnen hier zugeschrieben wird. Nach der Mesa-Inschrift[1] „wohnten die Leute von Gad seit Urzeit im Lande Ataroth." Wären sie Moabiter gewesen, so würde sich diese Aussage von selbst verstehen, da die Moabiter dasselbe gewiß auch von sich behaupteten. Wenn jene Tatsache besonders hervorgehoben wird, so folgt daraus, daß die Leute von Gad ursprünglich nicht Moabiter waren, obwohl sie „seit Urzeit", so lange man sich entsinnen konnte, im Lande saßen und völlig zu Moabitern geworden waren. Damit wird natürlich nicht ausgeschlossen, daß sie sich etwa in der mosaischen Zeit dort angesiedelt hatten; ihre Unterscheidung von den Moabitern wird im Gegenteil erst dann verständlich. Demnach waren Ruben und Gad alte, hebräische Stämme, die seit der Mosezeit im Ostjordanlande ansässig waren. Ruben ist schon früh zu Grunde gegangen und wird von Mesa nicht mehr erwähnt. Der Segen Moses[2], der wohl aus der jüngeren Richterzeit stammt, rechnet bereits mit dem Untergang Rubens, dessen Mannen gering sind; daher wird auch in der vorliegenden Sage Gad als der bedeutendere Stamm vor Ruben genannt.

Manasse dagegen siedelte sich vielleicht erst in der Zeit Davids, vielleicht aber schon in der Zeit Sauls östlich des Jordan an, soweit er nicht in seinen alten Wohnsitzen verblieb. Die Sippen Machirs, die das Deboralied[3] noch als westjordanisch erwähnt, sind nach einem jüngeren Zusatz unserer Sage[4] zusammen mit den Sippen Jairs und Nobahs in den nördlichen Teilen Gileads wohnhaft. Der hier genannte Jair, nach dem die „dreißig Zeltdörfer Jairs" heißen[5], wird auch unter die kleinen Richter gerechnet[6]; daraus erhellt noch das Bewußtsein von der relativ späten Gründung dieser Städte. Ein genaues

Beider leugnet, bleibt doch die Tatsache gewiß, daß zur Zeit des Deboraliedes Gilead bereits mit israelitischen Stämmen besiedelt war.

[1]) Zeile 10. Guthe: Geschichte S. 55 und Ed. Meyer: Israeliten S. 532 ziehen andere, wie mir scheint, falsche Schlüsse daraus. [2]) Dtn. 33,6. [3]) Jdc. 5,14.

[4]) Num. 32,39. 41. 42 J (v. 40 ist Glosse). Weil es sich zweifellos um einen jüngeren Zusatz handelt, der mit der übrigen Sage in unlösbarem Widerspruch steht – sie müßte sonst von vornherein Manasse neben Gad und Ruben stellen – so ist die Auffassung Stades: Geschichte des Volkes Israel. I S. 149 unmöglich. Von einer Einwanderung Manasses gleichzeitig mit dem Eindringen Gads und Rubens in Moab weiß die Überlieferung nichts.

[5]) Kenath und Nobah sind nicht sicher zu bestimmen; die „Zeltdörfer Jairs" aber müssen im heutigen Adschlun gelegen haben, da Jair in Kamon begraben wird (Jdc. 10,5), nahe bei Irbid. [6]) Jdc. 10,3–5.

Datum läßt sich nicht geben, doch wird man die Zeit Salomos sicher als Endtermin bezeichnen dürfen[1].

Gleichzeitig sind wohl auch die sechzig Städte des Bezirkes Argob in Basan von Manassiten besiedelt worden[2]. In der Sage des Königs Og von Basan müssen sich darum Kämpfe der älteren Königszeit widerspiegeln[3]. Die Schlacht bei Edrei, in deren Nähe der Bezirk Argob gelegen haben muß[4], liefert Basan, die heutige Landschaft Hauran, in die Hände der Israeliten oder richtiger der Manassiten. Da anderweitige Nachrichten über die Eroberung Basans fehlen, so läßt sich diese Überlieferung nicht nachprüfen. Bei ihrer Farblosigkeit kann an dem sagenhaften Charakter kein Zweifel sein, obwohl eine Schlacht bei Edrei irgendwann stattgefunden und ein König Og von Basan irgendwann gelebt haben mag[5]. Jedenfalls aber muß man in die Zeit nach Mose herabgehen. Da die Provinzen Gilead und Basan einander benachbart sind, so ist wohl begreiflich, daß die Sagen von

---

[1]) Vgl. Guthe: Geschichte S. 105; Ed. Meyer: Israeliten S. 518. In I Reg. 4,13 wird der Hinweis auf die „Zeltdörfer Jairs" mit Unrecht als Glosse betrachtet. Die LXX haben diese Worte durch ein Versehen ausgelassen und später nachgetragen. Gegen die aktenmäßige Darstellung des MT ist nichts Stichhaltiges einzuwenden; nur der Schluß (von שׁשׁים an) stammt aus Dtn. 3,4. 14. [2]) Vgl. Dtn. 3,3 ff.; I Reg. 4,13.

[3]) Num. 21,33–35 = Dtn. 3,1–3. Seit Wellhausen: Composition[3] S. 109 gilt es als ausgemacht, daß Num. 21,33ff. aus dem Dtn. stammen, woran in der Tat kein Zweifel sein kann. Denn der Sieg über Og wird Num. 22,2; Jos. 24,8; Jdc. 11,22f. noch nicht vorausgesetzt, falls man annimmt, daß es sich nicht um ein Amoriterreich handelt. Die „Digression nach Basan" ist überdies im Zusammenhang des Eroberungszuges unerträglich. Endlich ist Dtn. 3,4ff. die notwendige Fortsetzung von Num. 21,33ff., da man unbedingt eine Aufzählung der eroberten Städte erwartet. Wenn nun freilich die Og-Sage in JE noch nicht gestanden hat, so muß sie doch vom Dtn. einer älteren Tradition entlehnt sein; die jüngste Wucherung sind die „Söhne Ogs" Num. 21,35, die im Dtn. noch fehlen.

[4]) Edrei ist das heutige der'ât an der Südgrenze Haurans. Kittel zu I Reg. 4,13 sucht Argob, den Angaben des Onomasticons folgend, wohl zu weit südlich.

[5]) Bemerkenswert ist die Tatsache, daß die Namen Sihons und Ogs ebenso wie die Balaks und Eglons auch als Ortsnamen nachweisbar sind. Sihon = šihân, Berg in Moab (vgl. Bädeker[6] S. 135; dazu Kittel: Geschichte[2] I S. 545 Anm. 1); Balak = belka; Eglon = 'adschlûn; Og = 'audscha, Fluß bei Jafa. Vielleicht gehört auch Sara zu diesen Namen. Mit Sicherheit sind Eskol und Mamre Gen. 14 unhistorische Gestalten, deren Namen aus Ortsnamen stammen. Sonst ist natürlich auch die umgekehrte Möglichkeit denkbar, daß die Orte nach den Personen heißen.

Sihon und Og später nebeneinander gestellt worden sind, und daß Og ebenso wie Sihon zu einem Amoriter gemacht worden ist. Die Zeitspanne, die zwischen der Ansiedlung Manasses im Ostjordanland und zwischen der Aufzeichnung der Sage liegt, ist groß genug, um eine völlige Verschiebung der realen Verhältnisse in der Erinnerung zu erklären[1].

Von Og weiß auch eine ammonitische Sage[2] zu erzählen, die vielleicht an ein großes, eisernes Gestell anknüpft, das unter den Beuteschätzen zu Rabbath Ammon aufbewahrt und als Bett des Riesen Og ausgegeben wurde. Wahrscheinlicher aber handelt es sich um eine Steinstube, die als Riesensarg Ogs galt; die noch heute dort vorhandenen Dolmen werden von den Arabern als „Gräber der Kinder Israel" betrachtet. Was Og ursprünglich war, wissen wir nicht und werden es niemals wissen[3].

27. **Bileam**[4], der Sohn Beors, der große Zauberer, ist identisch mit Bela, dem Sohne Beors, dem ersten edomitischen Könige, dessen Name

[1]) Die Festsetzung Manasses im Ostjordanlande ist eventuell schon lange vor David erfolgt, da man als frühesten Termin die Zeit nach dem Deboraliede annehmen kann. Die Verlegung der Ereignisse in die mosaische Zeit wäre unter dieser Voraussetzung am leichtesten verständlich.

[2]) Die nächstliegende Übersetzung ist „eisernes Bett", aber eiserne Betten sind ein modernes Erzeugnis. Das Wort könnte auch den Sarg bezeichnen; aber eiserne Särge hat es in der alten Zeit ebensowenig gegeben wie steinerne Sarkophage, die erst der hellenistisch-römischen Zeit angehören. Nach Dtn. 8,9 pflegt man ברזל auch als „Eisenstein" oder „Basalt" zu erklären. Aber richtiger ist wohl die Deutung „Feuerstein". Von Palästina würde man sehr gut rühmen können, daß „seine Steine Feuersteine" sind, da deren genügend vorhanden sind und da sie dort, wie überall in der Welt, als Geräte geschätzt wurden (vgl. o. S. 59. Anm. 5). Ein und dasselbe Wort könnten ursprünglich den „Flintstein" und später das „Eisen" bedeutet haben, weil jener durch dieses verdrängt wurde. (Eine „Bronzeperiode" ist im Orient nicht nachweisbar, obwohl vielfach das Gegenteil behauptet wird). Die Übersetzung „Feuerstein" würde auch Dtn. 3,11 vorzüglich passen. Denn Dolmen aus Feuerstein sind gerade in der Gegend von Rabbath Ammon zu finden; vgl. meine Bemerkungen im Palästina-Jahrbuch IV. 1908. S. 127 f.

[3]) An Vermutungen fehlte es nicht. So will Ed. Meyer Og den Ammonitern zurechnen, Smend hält ihn für einen König von Gilead, W. Robertson Smith für einen Gott usw.

[4]) Num. 22,1–24,25 (ohne die Lieder). 22,1 steht außerhalb der Sage und gehört zum PK. Man muß zunächst versuchen, die Sage aus sich selbst zu verstehen, und darf literarische Kriterien nicht den Liedern entnehmen, da diese später hinzugefügt sein können (gegen Wellhausen u. A.). — Die Einleitung 1–4 ist deutlich aus zwei Quellen zusammengesetzt. 3a || 3b Die Moabiter haben Angst vor den Israeliten. 2 || 4b Balak, König der Moabiter. Nun steht

aber 4a im Gegensatz zu 2, da der Grund der Furcht verschieden ist; dort nur der Hinweis auf die große Zahl, hier auch auf das Schicksal der Amoriter. Spätere Erwägungen vorbehalten, wird man daher am besten verbinden 2.3a J und 3b.4 E (wegen קוץ und „Kinder Israel"). In 4 ist „die Moabiter zu den Ältesten Midians" nach c. 25 eingeschoben, das Verbum ist nicht mit „sagen", sondern mit „denken" zu übersetzen. — Im großen und ganzen stammen 5—21 aus E (wegen der Träume, der Bevorzugung von „Elohim" und „Fürsten", obwohl die Ausdrücke wechseln). Im einzelnen aber finden sich Einschübe aus J, wie sachliche Gründe lehren; die sprachlichen Kriterien, auf die von Gall seine minutiöse Quellenscheidung stützt, sind nicht stichhaltig. Von den beiden Heimatsbestimmungen in 5 gehört „Söhne Ammon" (so zu lesen) vielleicht zum J, „Pethor am Euphrath" dagegen zum R (vgl. u. S. 320 Anm. 3). „Es hat die Oberfläche des Landes (natürlich Moab) bedeckt" muß aus J stammen, weil es im Widerspruch zum Folgenden steht: „Es hat sich mir gegenüber niedergelassen", ferner weil הנה nicht verbunden ist, weil überdies dieselbe Redewendung Ex. 10,5 J vorkommt, und endlich weil die historische Situation mit 3a.4 J übereinstimmt. 6 ist sicher teilweise, vielleicht ganz zum J zu rechnen; denn „es ist mir zu mächtig" (= Ex. 1,9 J) und „vielleicht kann ich es schlagen (lies אכה) und aus dem Lande (Moab) vertreiben" passen nur zu 3a.4.5 (teilweise) J, wonach Israel das ganze Land überschwemmt hat. 7a J, weil die „Ältesten" erwähnt werden, ferner weil der Satz neben 5a überflüssig ist, und endlich weil „sie kamen" neben „sie gingen" fehlen könnte; „die Ältesten der Midianiter" sind Zusatz wie die Midianiter in 4. In 11 stammt „es hat die Oberfläche des Landes bedeckt" aus J (wie in 5); die LXX haben auch das andere Glied aus 2 nachgetragen. Beide Glieder kann man im Zusammenhang entbehren, aber nicht den ganzen Vers (gegen Baentsch). Mit Unrecht sprechen Wellhausen (Composition[3] S. 110.350) u. A. 18 dem J zu. Die Ausdrücke „Jahve, mein Gott" und „die Knechte Balaks" sind bei dem ständigen Wechsel der Redewendungen in E nicht auffällig; wenn 18 zum J gehörte, dann wären diese Worte glatte Heuchelei, da Bileam nach 22ff. J doch gegen den Willen Jahves oder wenigstens ohne die Einwilligung Jahves handelt. Die Beziehung auf 24,13 beweist nichts, weil auch dieser Vers aus dem E stammt. 21 ist mit dem Vorhergehenden zu verbinden, weil Dublette zu 22; man kann „sattelte seine Eselin" streichen, braucht es aber nicht, weil beide Quellen von einer Eselin geredet haben mögen. — Übereinstimmung herrscht darüber, daß 22—35 J zuzuweisen sind, weil sie mit dem Vorhergehenden im krassen Widerspruch stehen. Nur 35 wird man dem R zuschreiben müssen, weil Bileam sich nicht in Begleitung der Fürsten befindet, weil ferner der plötzliche Umschwung in der Stimmung des Engels unbegreiflich ist, und weil endlich 20 wiederholt wird. — In 36—40 hat Wellhausen: Composition[3] S. 348f. mit glänzendem Scharfsinn 37.39 als zu J gehörig erkannt. Denn in 37 wird vorausgesetzt, daß Balak persönlich zu Bileam gegangen ist. 38 ist überdies keine Antwort auf 37 (Procksch). An 38 schließt 40 unmittelbar an; das Opfer Balaks hat nur dann einen Sinn, wenn er zum ersten Male mit Bileam zusammentrifft und die Gottheit gnädig stimmen will. Ein Opfermahl in Kirjath Chuzoth dagegen ist ganz unmotiviert. Im übrigen liegt E vor. — Über 22,41ff. vgl. u. S. 328 Anm. 2.

uns in einer alten, wertvollen Liste überliefert ist[1], und mit dem aus Edom oder Midian stammenden Lokmân, dem Sohne Ba'ûrs, dessen fromme Sprüche im Koran gelobt werden[2]; ähnlich ist ja auch König Salomo von der späteren Tradition als Weiser und als Zauberer gefeiert worden. Die Wahrscheinlichkeit spricht daher von vornherein dafür, daß auch die Heimat unseres Bileam in Edom zu suchen ist. Obwohl er nach dem gegenwärtigen Text aus Pethor am Euphrath (R) oder aus Ammon (J) geholt wird[3], muß er nach dem Zusammenhang der elohistischen Sage aus Edom kommen, wohin ihn ursprünglich wohl auch das Lied[4] versetzt. Denn wenn der König von Moab dem Zauberer bis zum Arnon entgegengeht und ihn nachher nordwärts führt, so muß Balak notwendig von Norden, Bileam dagegen von Süden, d. h. aus Edom, heraufziehen.

Damit sind zwei andere Folgerungen gegeben. Lag Ar Moab am Arnon wirklich an der „äußersten Grenze", dann muß der Arnon die

[1]) Gen. 36,32; die Identität Beider hat Nöldeke zuerst erkannt.

[2]) So zuerst Ewald; vgl. jetzt Ed. Meyer: Israeliten S. 376 ff.

[3]) Num. 22,5; vgl. Dtn. 23,5. An einen anderen „Strom" als an den Euphrath ist nicht zu denken (gegen Winckler). Pethor ist unbekannt, da die Gleichsetzung mit dem assyrischen pi-it-ru lautlich nicht stimmt (Marquart). „Pethor" ist vielleicht schon früh aus פרת entstellt; die Herkunft vom „Euphrath" wurde auf Grund von Num. 23,7 behauptet, wo ארם in ארם verlesen oder verbessert ist. In der assyrisch-chaldäischen Zeit waren die mesopotamischen Zauberer berühmter als die edomitischen. Da nun die Heimat Bileams nach dem E Edom ist, so muß „Pethor am Euphrath" vom R hinzugefügt worden sein. Die Herkunft aus „Ammon" (so zu lesen) bleibt dann für J. Nach 22,22 ff. 37 J muß Bileam in der Nähe gewohnt haben, da er, von den beiden Dienern abgesehen, allein reist, und da Balak ihn persönlich aufsucht.

[4]) Num. 23,7; vgl. die vorige Anmerkung. Der parallele Ausdruck des zweiten Gliedes kann nur übersetzt werden „Berge des Ostens" (gegen Wellhausen). Er würde zu dem überlieferten „Aram" zwar passen, da die Vorfahren der Israeliten in der Genesis bald als „Aramäer" bald als „Söhne des Ostens" bezeichnet werden, aber er paßt auch zu dem korrigierten „Edom". Der „Osten" ist zunächst nur die Wüste, wie die „Söhne des Ostens" zunächst nur „Wüstensöhne" (oder „Beduinen") sind. Zu ihnen gehören nicht nur die Aramäer, sondern auch die Midianiter und Andere (vgl. besonders Jdc. 6,3 . 33; 7,12; 8,10). Edomiter und Midianiter stehen sehr gut in Parallele, weil sie nicht nur Nachbarn waren, sondern weil beide wegen ihrer „Weisheit" berühmt waren. (I Reg. 5,10; Jes. 2,6; Ob. 8; Jer. 49,7). Wenn der PK Bileam zum Midianiter macht (Num. 31,8 . 16; Jos. 13,22), so ist er vielleicht ebenso vom Liede abhängig wie der J, der „die Berge des Ostens" fälschlich mit dem ammonitischen Hochlande identifizierte. Natürlich kann man die Möglichkeit nicht leugnen, daß schon die alten, elbständigen Traditionen auseinander gingen.

Südgrenze des Landes Moab gebildet haben, da der von Norden kommende und nach Norden zurückkehrende König auch im Norden residiert haben muß. Da indessen der Arnon sonst nur als Nordgrenze Moabs bezeugt ist, so wird man besser den Text korrigieren[1]. Ist nun aber Balak Herr des moabitischen Landes nördlich vom Arnon und kann er darin nach Belieben herumziehen, dann kann dieses Gebiet weder von Amoritern noch von Israeliten besetzt sein. Überdies brauchte Balak den Bileam nicht erst lange zu führen und nach einem geeigneten Platz für die Zaubersprüche zu suchen, wenn das Land voll von Israeliten wäre. Der Hauptbericht weiß demnach von den Amoritern nichts. Er kann aber auch nicht von einer Überschwemmung Moabs durch die Israeliten geredet haben; da diese nur von den Gipfeln der Berge aus gesehen werden, so müssen sie in den Gefilden Moabs oder in Beth Peor, jedenfalls aber am Fuß des Randgebirges lagern und nur dort. Von dort aus bedrohen sie Moab; Balak fürchtet, sie könnten das Land Moab vielleicht überfallen und erobern, aber noch befinden sie sich „gegenüber" von Moab. So lautet die Einleitung des Elohisten[2]. Um aber die historischen Voraussetzungen der Sage ganz zu würdigen, muß man auch den Schluß beachten. Man erwartet zu hören, wie Israel, nachdem Bileam vergebens versucht hat, das Volk zu verfluchen, die Herrschaft über Moab gewann. Das Unheil, das Balak durch den Zauberspruch von Moab abwehren wollte, muß notwendig eingetreten sein, als sein Plan mißglückte.

Nach dem Jahvisten[3] hat Israel dagegen das ganze Land Moab bereits überschwemmt. Balak wagt nicht, ihm in offener Schlacht entgegenzutreten, weil er sich zu ohnmächtig fühlt, es zu schlagen und aus dem Lande zu vertreiben. Da auch Bileams Hülfe nichts nützt, so bleibt Israel im Besitz Moabs. Die Amoriter sind wahrscheinlich auch im J ursprünglich nicht erwähnt worden[4]. So stimmen J und E

[1]) Num. 22,36 (wo עִיר statt עִיר zu lesen ist). Die „künstliche Geographie", die Kittel: Geschichte I² S. 474 Anm. 5 mir zuschreibt, ist also im überlieferten Texte wohl begründet. Aber man wird die drei letzten Worte in Num. 22,36 streichen und das Vorhergehende „am Rand des Arnon" übersetzen müssen.

[2]) Num. 22,3b. 4; vgl. auch 22,5 (Schluß).

[3]) Num. 22,3a. 5 (teilweise). 6 (teilweise). 7a. 11 („er hat das Land überschwemmt"). 22—34. 37. 39.

[4]) Wahrscheinlich stammt 2 von einem R, der eine Verbindung mit dem Vorhergehenden herstellen wollte. Solche Verweise auf andere Sagen sind von vornherein verdächtig, zumal wenn sie im ersten Verse stehen; im Folgenden werden die Amoriter nie wieder erwähnt. Zweitens fällt der Wechsel des Sub-

im Grunde überein, nur mit dem Unterschiede, daß sich Israel nach dem J bereits im Lande befindet und es beherrscht, nach dem E dagegen es erst erobern soll, als Bileam gerufen wird. Beide Rezensionen gehen demnach von derselben Tatsache aus, daß Moab durch Israel unterworfen wurde; sie wollen erzählen, welche Anstrengungen Balak machte, um seinem Schicksal zu entrinnen. Seine letzte Zuflucht war der Zauberer, aber auch der versagte dank dem Eingreifen Jahves.

Die Hauptvoraussetzung der Bileamsage, die nicht ausgesprochen, sondern als selbstverständlich betrachtet wird, muß historisch sein: die Eroberung Moabs durch Israel, oder genauer, da die Erzählung nicht differenziert, des nördlichen Moab durch Ruben und Gad. Das stimmt[1] zu anderen Nachrichten, die wir besitzen. Alle Einzelheiten aber wird man als unhistorisch preisgeben müssen. Vor allem ist das Hauptmotiv der Bileamsage, die Verwandlung von Fluch in Segen, als freie Erfindung zu werten, zu der die Phantasie wohl erst angeregt wurde, als man den Ereignissen schon ferner stand. Für die Jugend der Erzählung spricht auch, daß die Erinnerung an die Herrschaft der Amoriter ganz oder fast ganz erloschen ist, und daß als Ausgangspunkt der Israeliten nicht Kades, sondern Ägypten gilt[2].

In seiner Not, so erzählt J die erste Szene des ersten Teils, schickt Balak die Ältesten Moabs, mit Wahrsagelohn versehen, nach Ammon, um Bileam zu holen. Dieser ist demnach als „Wahrsager" gedacht, der für Geld und gute Worte die Feinde verfluchen soll. Bileam entläßt die Boten mit dem Versprechen, er werde ihnen bald folgen[3]. Kurze

jekts auf; man erwartet entweder in 2 „Moab" oder in 3 „Balak". Streicht man 2, dann würde J wie E mit der Furcht der Moabiter beginnen. Endlich widersprechen sich 2 und 3a in gewissem Sinne. Die Moabiter empfinden nach 2 deswegen Angst, weil es ihnen ebenso ergehen könnte wie den Amoritern, nach 3a dagegen, weil die Israeliten so zahlreich sind. Dieser letzte Grund ist wohl der ursprüngliche, weil er der Angabe des E in 4 parallel ist. [1]) Vgl. o. § 26.

[2]) Beim E kommt noch hinzu, daß Israel nach den Voraussetzungen der Sage Moab vom Fuß des Piga aus erobert haben müßte. Man begreift überhaupt nicht, solange man die Überlieferung berücksichtigt, wie die Israeliten von Kades aus in die Gefilde Moabs gelangt sein sollen, ohne durch Moab durchzubrechen. Die Situation ist vielleicht nur gewählt, um dem Bileam einen bequemen Überblick über das Heer der Israeliten zu verschaffen. Wohin Balak nach J den Bileam führte, ist nicht zu sagen, da man Kirjath Chuzoth 22,39 nicht sicher identifizieren kann.

[3]) Dem widerspricht 37 nicht; im Gegenteil, da Balak selbst den Bileam holen will, so ist es sehr viel wahrscheinlicher, daß der Zauberer das erste Mal einen günstigen Bescheid gegeben hat, dann aber trotz seiner Zusage nicht ge-

Zeit darauf macht er sich auf den Weg. Als vornehmer Mann reitet er auf einer Eselin[1] und ist von zwei Dienern begleitet, die nur seine Würde zum Ausdruck bringen sollen, im übrigen jedoch vom Erzähler sofort vergessen werden. Jahve[2] aber, der von dieser Reise nichts wissen will, ist auf Bileam ergrimmt und will ihn töten. Dreimal tritt er ihm entgegen, das gezückte Schwert in der Hand, und versperrt ihm den Weg, das erstemal auf freiem Felde. Bileam sieht ihn nicht, wohl aber sein Reittier, das infolgedessen von der Straße abbiegt und nur durch Schläge wieder zurückgebracht werden kann. Ein zweites Mal wiederholt sich dasselbe in einem Hohlweg zwischen den Weinbergen, der auf beiden Seiten von einer Mauer umgeben ist. Wieder gelingt es der Eselin auszuweichen, doch drückt sie sich so nahe an die Wand, daß ihrem Herrn der Fuß gequetscht wird. Aufs neue erntet sie Prügel. Beim dritten Zusammenstoß, so fürchtet der naive Hörer mit Entsetzen, wird Jahve gewiß sein Ziel erreichen. In der Tat ist beim dritten Mal der Weg so eng, daß die Eselin weder rechts noch links entrinnen kann. Da wirft sie sich schnell entschlossen zu Boden. Erleichtert atmet der Hörer auf; wäre sie auch nur einen Schritt weiter gegangen, so wäre Bileam ein Kind des Todes gewesen. Durch die Klugheit und Treue seines Tieres ist er gerettet. Da er noch immer nichts merkt, schlägt er wiederum auf die Eselin ein, bis diese den Mund öffnet und ihn vorwurfsvoll fragt, womit es eine so schlechte Behandlung verdient und ob es je Anlaß zur Klage gegeben habe. Jetzt erst kommt dem Bileam das merkwürdige Gebaren des Tieres zum Bewußtsein; es fällt ihm wie Schuppen von den Augen, und er sieht Jahve vor sich stehen. Die Eselin beruft sich nicht einfach auf das Hindernis, das vor ihr droht und macht keineswegs auf Jahve aufmerksam, sondern sie verfährt wie ein kluger Pädagoge, indem sie ihren Herrn indirekt zur Erkenntnis bringt, ein besonders feiner Zug dieser Sage, durch den sie sich von verwandten Märchen unterscheidet. Vielleicht fürchtet das kluge Tier,

kommen ist. Natürlich ist die andere Meinung auch möglich, nach der Bileam den Ältesten nichts Bestimmtes zugesichert habe. Man darf auch keinen Widerspruch zwischen 7 und 37 behaupten; der Sinn von 37 ist: Hätte Bileam mehr gefordert, als ihm im voraus bezahlt wurde, so würde der König alle seine Ansprüche befriedigt haben.

[1]) Der Esel ist in der vorköniglichen Zeit das vornehmste Reittier.

[2]) In 22,22 ist יהוה und הלך zu lesen. Im übrigen unterscheidet der gegenwärtige Text zwischen „Jahve" und seinem untergeordneten Diener, dem „Engel Jahves". Ursprünglich aber erzählte die Sage, wie zahllose Parallelen lehren, unbefangen von Jahve selbst.

ein göttliches Geheimnis zu verraten, und wartet daher, bis Jahve sich selbst dem Bileam offenbart und ihn über die Situation aufklärt: „Die Eselin, die du in deiner Verblendung schlägst, hat dir das Leben gerettet; denn ich bin ausgezogen, dich zu töten, weil mir dein Unternehmen mißfällt[1].“ Da bekennt Bileam reuig seine Schuld und verspricht, wieder nach Hause zurückzukehren.

Unterdessen wartet Balak, so muß die zweite Szene erzählt haben, vergebens auf den Wahrsager. Als dieser nicht erscheint, macht er sich endlich selbst auf den Weg nach Ammon, um ihn zu holen. Auf seine Vorwürfe entschuldigt sich Bileam mit dem Widerstreben der Gottheit. Vermutlich bittet er, von Balak gedrängt, Jahve noch einmal um die Erlaubnis, ziehen zu dürfen. Diesmal wird sie nicht verweigert, aber Jahve schärft ihm ein, nichts zu sagen, als was er ihn heiße. Wieder wird die Spannung des Hörers erregt: So willigt also Jahve doch ein, Israel zu verfluchen?[2] Gemeinsam brechen Balak und Bileam auf und gelangen nach Kirjath Chuzoth. Damit schließt der erste Teil des J, vom zweiten ist nichts erhalten. In der Hauptsache muß aber die Fortsetzung mit dem E übereingestimmt haben: Jahve verwandelt den Fluch in Segen.

Die Erzählung des J trägt einen durchaus märchenhaften Charakter, ist aber doch kein Märchen, sondern eine Sage zu nennen, weil sie an einen geographisch genau fixierten Ort und in eine historisch bestimmte Situation verlegt ist. Mag auch nach der wissenschaftlichen Auffassung den Einzelheiten jeder geschichtliche Hintergrund fehlen[3], so will doch der Erzähler eine nach seiner Meinung glaubwürdige Episode aus der Mosezeit wiedergeben, die in Moab und Ammon spielt. Die Anregung dazu hat er dem wirklichen Leben entnommen. Denn es kam damals tatsächlich vor, daß man Städte, Stämme und Völker verfluchte[4],

[1]) In 22,32 lies יָרַע statt ירט; ferner mit dem Sam. „als dein Satan“; vgl. 22,22 zum Text und I Sam. 29,4.9 zur Sache

[2]) Man darf bei der Erzählungskunst des J nicht wie beim E voraussetzen, daß Jahve schon im voraus deutlich verboten hat, das Volk Israel zu verfluchen; dadurch würde die Aufmerksamkeit der Hörer verringert werden.

[3]) Die Existenz eines moabitischen Königs Balak und eines edomitischen Königs Bileam, der auch als Weiser und Zauberer galt, braucht man nicht notwendig zu leugnen. Auf Grund von Gen. 36,32, wo die LXX בלע mit *Βαλάκ* wiedergeben, hat man vermutet, Bileam und Balak seien ursprünglich identisch; aber das ist wenig wahrscheinlich, weil die Namen der Väter abweichen.

[4]) Verfluchung eines Stammes Gen. 49,5–7, einer Stadt Jdc. 5,23 (Meros); Jos. 6,26 (Jericho).

um ihnen zu schaden, wie man sie andererseits auch segnete, um ihnen Gutes anzuwünschen. Segen- und Fluchworte aber haben poetische Form und müssen in der ältesten Zeit eine große Rolle gespielt haben; denn bei den Arabern ist der „Dichter" überhaupt, wie sein Name besagt, der „Wissende", der Zauberwissen besitzt und durch sein Wort Heil oder Unheil schafft. Vor allem aber schrieb man den Schmähsprüchen gegen den feindlichen Stamm, die unter feierlichen Riten gesprochen wurden, übernatürliche Kraft zu, weil sie von den Dschinnen inspiriert waren[1]. Für einen solchen Zauberdichter erklärt die vorliegende Sage den Bileam; erst spätere Erzähler haben diesen Typus umgestaltet, indem sie behaupten, Bileam habe die Israeliten durch die schönen Weiber der Midianiter zum Abfall von Jahve verführt[2]. Der Kranz des Poeten wird ihm entrissen; das Zauberhafte wird zum Satanischen gesteigert.

Den Boden der Wirklichkeit verläßt die Sage schon dadurch, daß sie Bileam persönlich mit der Gottheit verkehren läßt. Diese wandelt leibhaftig auf Erden, obwohl sie auch dem Auge des Wahrsagers nicht immer und nicht sofort sichtbar ist; das Geheimnis muß auch ihm erst von der Gottheit selbst entschleiert werden. Sie ist wie ein wilder Dämon geschildert, der den Bileam töten will[3]; und dabei ist Bileam unschuldig, da er den Willen der Gottheit nicht kennt. Die Sage setzt allerdings voraus, daß er ihn zuvor hätte erforschen müssen, ehe er auf eigene Faust handelte. Aber die Gottheit zürnt nicht wegen seiner Eigenmächtigkeit oder wegen seines Ungehorsams, sondern wegen seiner Absicht; ihr mißfällt die ganze Reise. Im letzten Grunde will sie überhaupt nicht, daß Israel verflucht werde. Ethische Motive oder Abscheu vor Zauber liegen ihr völlig fern. Sie tritt nur deshalb für Israel ein, weil dies Volk ihr Schützling ist. Denn der Gott Bileams ist kein Anderer als Jahve. Der ursprüngliche Erzähler hat ganz naiv von Jahve geredet, ohne zu bedenken, daß andere Götter andere Völker haben[4]. Erst als die Reflexion erwachte, ersetzte man „Jahve" durch „Elohim", doch nimmt auch dieser Elohim ohne weiteres die Partei

[1]) Vgl. Ignaz Goldziher: Abhandlungen zur arabischen Philologie I. Leiden 1896. S. 26 ff.

[2]) Num. 31,8.16 PK; vgl. u. § 28. — Bileam wird später oft erwähnt Gen. 36,22; Dtn. 23,5; Jos. 13,22; 24,9; Micha 6,5; Neh. 13,2; Judas 11; II Petr. 2,15; Apk. 2,14. [3]) Parallelen vgl. o. S. 59 Anm. 4.

[4]) So hat nach dem israelitischen Erzähler „Jahve" dem Kain ein Zeichen verliehen, das ihn als Brudermörder kennzeichnet und zugleich gegen den Mord schützt, obwohl die Kainiter es gewiß von einem anderen Gott ableiteten Gen. 4,16; so hat „Jahve" den Aramäern Sieg verliehen II Reg. 5,1.

Israels, wie sich für das patriotische Empfinden des Israeliten von selbst versteht. Auch die Verfolgung Bileams durch Jahve persönlich erregte später Anstoß; man erzählte daher lieber vom „Engel Jahves", ohne im übrigen die Geschichte zu ändern, als ob Jahve dadurch entlastet würde. Das Zusammentreffen Jahves mit Bileam hat die Sage durch dreimalige Wiederholung des Motivs ausgekostet und äußerst spannend geschildert. Durch den Ortswechsel wird zugleich eine schöne Steigerung erzielt: Das erste Mal auf freiem Felde kann die Eselin bequem entfliehen, das zweite Mal im Hohlweg quetscht sie ihrem Herrn den Fuß, das dritte Mal kann sie weder rechts noch links ausweichen. Ebenso konkret wird Jahve mit gezücktem Schwerte dargestellt[1]. Rätselhaft ist auf den ersten Blick nur die Tatsache, daß die Gottheit den Bileam nicht mordet, obwohl sie ihn schließlich, wie man meinen sollte, in ihrer Gewalt hat. Den Schlüssel zum Verständnis liefert ihre Aussage, wonach die Eselin „dreimal ausgewichen" sei; demnach muß auch das Hinwerfen der Eselin und das Stillstehen Bileams als ein Ausweichen aufgefaßt werden. Die unausgesprochene Voraussetzung ist daher, daß die Gottheit den Zauberer nur dann töten darf, wenn er ihr von vorn in den Weg läuft. Auch von der Seite und von hinten kann sie ihm nichts anhaben; daher muß sie immer wieder voraneilen und ihm aufs neue den Weg versperren. Wer erinnert sich nicht an das Märchen vom „Gevatter Tod", der nur die Kranken mitnehmen darf, zu deren Häupten er steht, der aber völlig machtlos ist, wenn das Bett ihm zum Schabernack plötzlich herumgedreht wird? Ähnlich wird von der Habergeiß erzählt, daß sie nur dreimal zustoßen darf, wenn sie jemanden töten will. Gelingt ihr das bis dahin nicht, so ist sie machtlos[2]. Diese Eigenschaft teilweiser Gebundenheit hat die kindliche Phantasie den übermenschlichen Wesen wohl nur deshalb beigelegt, damit sie leichter geprellt werden können. Im Märchen ist es meist der Teufel, der übertölpelt wird; hier aber wird die Gottheit überlistet[3], und nicht von Bileam, sondern von der Eselin.

Ein zweites Merkmal für den märchenhaften Charakter unserer Sage ist die Wertschätzung des Tieres, das dem Menschen nicht nur gleichgestellt, sondern sogar übergeordnet wird. Die Eselin, die mit menschlicher Sprache begabt ist, gilt nicht nur für klüger, sondern auch für hellsichtiger als Bileam. Sie hat die Gottheit eher geschaut

[1]) Die einzige Parallele in den Sagen Jos. 5,13.
[2]) Friedrich von der Leyen: Deutsches Sagenbuch IV. 1910. S. 213f.
[3]) Eine Parallele in den Mosesagen vgl. o. S. 228.

als ihr Herr, weil sie der übersinnlichen Welt näher steht als der Mensch[1]. Zugleich wird die treue Anhänglichkeit des Tieres gerühmt, das seinen Besitzer aus der Gefahr rettet. Ähnliche Züge kehren vielfach wieder. So erzählt ein Märchen der Altejar im Innern Asiens[2], wie das eisengraue Pferd plötzlich zurücksprengt, weil es den Teufel Ker Jupta gesehen hat. Erst als der reitende Jüngling verwundert nach dem Grunde fragt, macht es ihn auf die drohende Gefahr aufmerksam. Näher noch berührt sich ein bosnisches Märchen[3] von den „Goldkindern" mit der Bileamsage: Der Held wollte in ein Schloß, das Mädchen zu freien. Aber kurz vorher „blieb das Roß Avgar stehen. Der ungeduldige Jüngling gab ihm einen Gertenhieb. Da sagte das Pferd: »Ich kann nicht weiter.« Nun zog der Reiter die Peitsche. »Schlage mich nicht«, bat das Roß Avgar, »ich darf nicht weiter. Wenn das Mädchen uns früher erblickt, als wir sie, so werden wir zu Stein«." –

Der erste Teil des Elohisten zerfällt ebenfalls in zwei Szenen. In der ersten Szene[4] schickt Balak Boten nach Edom an Bileam, damit er komme und Israel verfluche, das aus Ägypten ausgezogen sei und sich jetzt Moab gegenüber niedergelassen habe. Zugleich läßt er ihm die Schmeichelei sagen: „Ich weiß ja, wen du segnest, der ist gesegnet; wen du verfluchst, der ist verflucht." Der Zauberer fordert die Fürsten auf, die Nacht bei ihm zu bleiben, da er zuvor den Willen der Gottheit erforschen müsse. Des Nachts erscheint ihm Jahve und verbietet ihm zu gehen, da er das Volk nicht verfluchen dürfe. So müssen die Boten unverrichteter Sache wieder nach Hause zurückkehren. Balak glaubt nicht, daß der Bescheid endgültig sei; er vermutet, Bileam mache größere Ansprüche. So sendet er in der zweiten Szene[5] noch zahlreichere und angesehenere Fürsten und läßt Bileam eine reiche Belohnung versprechen, wenn er den Wünschen der Moabiter Folge leiste. Wieder müssen die Boten eine Nacht warten; diesmal erlaubt die Gottheit dem Bileam zu gehen, schärft ihm jedoch ein, nur das zu sagen und zu tun, was sie ihm befehlen werde. So bricht der Seher am nächsten Morgen auf, sattelt seine Eselin und zieht mit den Fürsten zu Balak. Als dieser

[1]) Zahlreiche Parallelen vgl. o. S. 31, Anm. 4.

[2]) Leo Frobenius: Das Zeitalter des Sonnengottes. I. Berlin 1904. S. 133 ff.

[3]) Milena Preindlsberger-Mrazović: Bosnische Volksmärchen. Innsbruck 1905. S. 111.

[4]) Num. 22,5 (teilweise). 6 (vielleicht teilweise). 7b–10. 11 (teilweise). 12–14. [5]) Num. 22,15–21. 36. 38. 40.

von seiner Ankunft hört, geht er ihm bis Ar Moab am Arnon entgegen, um ihm seine Ehrerbietung zu bezeugen[1] und ihn durch solche königliche Höflichkeit seinen Plänen gefügiger zu machen. Aber Bileam wehrt allzu kühne Hoffnungen von vornherein ab und beruft sich darauf, daß er sich ganz dem Willen Jahves unterordnen müsse. Balak bringt sofort ein Opfer dar, um die Gottheit zu gewinnen, und schickt zugleich von der Opfermahlzeit an Bileam und seine Begleiter, um ihn besonders zu ehren.

Vergleicht man beide Sagen, so stimmen sie darin überein, daß Bileam das erste Mal von der Gottheit gehindert wird zu gehen, das zweite Mal aber die Erlaubnis erhält. Das retardierende Motiv ist demnach dasselbe, die Ausführung aber sehr verschieden. Nach dem J erscheint der König zuletzt in eigener Person, um Bileam zu holen, der E dagegen begnügt sich beide Male mit der Entsendung von Fürsten. Der König darf dem Zauberer nur noch eine Strecke weit entgegengehen; die Etikette ist im Laufe der Zeit strenger geworden. Bileam, der beim J zunächst gegen den Willen Gottes handelt, wird beim E von vornherein als das gehorsame Werkzeug Jahves geschildert. Dadurch ist die spannende Kunst der Erzählung verringert worden. Denn während man beim J fürchten muß, Bileam werde die Pläne der Gottheit noch einmal durchkreuzen oder wenigstens einen Versuch dazu machen, weiß man beim E im voraus, daß Balak trotz aller Ehrungen für Bileam und aller Opfer für Jahve nicht das geringste erreichen wird. Die Gottesanschauung des E ist, im Vergleich zu der des J, verfeinert, wenngleich sie an sich immer noch primitiv genug ist. So muß Jahve erst den Bileam fragen, wer die Männer sind, die ihn aufgesucht haben, und was sie von ihm wollen. Er ist also nicht allwissend gedacht, sondern muß sich erst von dem Menschen Auskunft erteilen lassen. Aber die Szene mit der Eselin ist ganz gestrichen, wahrscheinlich weil sie sich mit dem späteren Empfinden nicht mehr vertrug; denn an der jüngeren Abfassungszeit des E kann kein Zweifel sein.

Der zweite Teil[2], der nur beim E erhalten ist, zerfiel ursprünglich wohl ebenfalls nur in zwei Szenen. Am anderen Morgen führt

[1]) Vgl. o. S. 163 Anm. 1.

[2]) Num. 22,41–24,25. Die Verteilung von c. 23 und 24 auf zwei verschiedene Quellen ist bei der Übereinstimmung der Ausdrucksweise und bei dem Mangel an Widersprüchen nicht einleuchtend. Wellhausen (Composition[3] S. 110f. 349ff.) hat einen Bruch zwischen 23,25 und 24,2 vermutet; nach ihm sollen 23,26–24,1 die Fuge verputzen. Seine Gründe sind zwar beachtenswert, sind

Balak den Zauberer auf die Höhe nach Bamoth Baal, von wo aus man den äußersten Zipfel des israelitischen Lagers erblicken kann. Dort errichtet der König, wie die erste Szene[1] erzählt, auf Wunsch Bileams

---

aber zum Stich zu schwach. Die Identität von Pisga und Peor steht keineswegs fest; der Partizipialsatz in Num. 21,20 ist wahrscheinlich Glosse und gehört überdies einem anderen Berichte an. Der Übergang von 24,1 zu 24,2 ist nur dann hart, wenn man den Ausdruck „er wandte sein Antlitz zur Wüste" mißversteht (vgl. u. S. 331 Anm. 4). Das Subjekt „Bileam" in 24,2 kann man als Auffüllung streichen. Eine „absteigende Klimax" darf man kaum annehmen (vgl. u. S. 330 Anm. 5). Demnach sind 22,41–24,25 ganz dem E zuzuschreiben. Nur die Frage darf man aufwerfen, ob 23,25–24,3 eine sekundäre Schicht innerhalb des E darstellen, oder anders ausgedrückt, ob die zweimalige Segnung Israels später zu einer dreimaligen erweitert wurde. Dafür darf man alle die Unebenheiten geltend machen, auf die Wellhausen hingewiesen hat, die er aber mit Unrecht für eine andere Quelle in Anspruch nimmt. Das Altarbauen und Opferbringen ist 23,26ff. im Grunde überflüssig, da der „Geist Gottes" auch ohne sie kommt. Besonders auffällig ist die kürzere Fassung im Vorhergehenden 23,14 (Dillmann). Ferner ist nach 23,13 ein dritter Wechsel des Platzes nicht wahrscheinlich, zumal 24,1 nicht ausdrücklich bemerkt wird, daß Bileam jetzt das ganze Lager der Hebräer übersah. Entscheidend ist der Widerspruch zwischen der Art der Offenbarung in 24,2 und der übrigen Sage. Denn während Bileam sonst immer Jahve begegnet und die Weisungen von ihm persönlich empfängt, so ist hier von prophetischer Inspiration durch den „Geist" die Rede. Als Bestätigung kommt das Lied hinzu. Während die ersten beiden Lieder vielleicht eine Einheit bilden, steht das dritte sicher für sich; denn 24,3ff. führt sich der Sänger neu ein und 24,8f. berührt sich zu nahe mit 23,22ff., als daß beide zu demselben Gedicht gehören könnten. Demnach wird man 23,25–24,3 als eine jüngere Wucherung des E betrachten dürfen, um das dritte Lied einzufügen. Genau entsprechend ist 24,12–15 als tertiäre Schicht zu bezeichnen, um das vierte Lied unterzubringen. 24,12f. ist eine langweilige Wiederholung von 22,18, die man einem guten Erzähler nicht zutrauen darf. Nach dem heftigen Zornausbruch Baleks 24,10f. ist eine Antwort Bileams, sie sei denn ganz kurz, schlechterdings unmöglich. Es ist stilwidrig, wenn Bileam, nachdem er bereits hinausgewiesen ist, zwischen Tür und Angel noch ein langes Lied singt. Holzinger hält das für „literarisch sehr wirkungsvoll" (Num. S. 111), ein König würde über solche Taktlosigkeit wohl anders denken.

[1]) Num. 22,41–23,7. Die Umstellung von 4b hinter 2 liegt auf der Hand, wie schon Wellhausen gesehen hat. In 2b ist „Balak und Bileam" Zusatz, wie 1.4b.14.30 übereinstimmend lehren und wobei es trotz aller babylonischen Parallelen bleiben muß, die Samuel Daiches: Balaam (Hilprecht Anniversary Volume. London 1909) S. 62 beibringt. Auch שפי 3 ist trotz der vereinten Bemühungen von Daiches und Ehrlich nicht zu halten. Am einfachsten wird man nach 24,4 כשפים lesen (ähnlich Kuenen, Wellhausen u. A.) und als Akk. deuten.

sieben Altäre und opfert auf ihnen sieben Jungstiere und sieben Widder[1]. Während Balak beim Brandopfer stehen bleibt, entfernt sich Bileam und „geht auf Zaubersprüche aus". Es dauert nicht lange[2], so „begegnet ihm"[3] Jahve, den er durch die magischen Opfer herbeigezwungen hat und der schnell herbeigeeilt ist, weil es gilt, sein Volk Israel zu segnen. Von ihm persönlich empfängt Bileam das wirksame Wort. Als er zurückkehrt, weilt Balak noch immer beim Opfer und harrt in banger Erwartung des Fluches. Aber er wird grausam enttäuscht; denn was er hören muß, ist Segen. Noch gibt er die Hoffnung nicht auf, weil vielleicht nicht alles korrekt zugegangen sei[4]. In der zweiten Szene[5] macht er dem Bileam Vorwürfe, will es aber noch einmal an einer andern Stelle versuchen, von wo man das israelitische Lager besser überschaut. Auch das gehört mit zum Zauber; denn die Wirkung eines magischen Wortes ist davon abhängig, daß es den wirklich erreicht, dem es schaden soll[6]. So führt der König Bileam auf das Späherfeld des Pisga, um ihm mit dem besseren Blick auf das Lager einen kräftigen Fluch zu entlocken. Aber die Zauberpraktiken haben denselben Erfolg wie zuvor:

---

[1]) Dazu hat Daiches (s. vor. Anm.) S. 62 f. zahlreiche babylonische Parallelen gesammelt.

[2]) Eben deshalb wird ausdrücklich hervorgehoben, daß Balak und die Fürsten noch beim Opfer weilen. Bileam hat ihnen zwar befohlen, zu warten, aber häufig währt es zu lange, bis der Zauberer die Gottheit trifft und ihren Spruch verkünden kann. Vielleicht hat sich Jahve auch deshalb so schnell finden lassen, weil er fürchtet, ein anderer Dämon könne ihm zuvorkommen und Unheil stiften.

[3]) Vgl. o. S. 62. Die von Daiches: Balaam S. 65 angeführten babylonischen Zitate sind ganz anders. Dort ist das Erscheinen der Gottheit in übertragenem Sinne gemeint, wenn die Leber- und Ölomina günstig sind, bei Bileam aber in wörtlichem Sinne. Denn er macht nicht nur einige „magische Schritte" (Daiches), sondern er entfernt sich, spricht mit Jahve leibhaftig und kehrt dann wieder zurück.

[4]) Der Zauber hat nicht immer die gewünschte Wirkung. Man betrachtet ihn mit etwas Skepsis; „vielleicht" hilft er (22,6), vielleicht auch nicht. Auf Korrektheit wird aber besonderes Gewicht gelegt; vgl. Daiches: Balaam S. 68; Zimmern: Ritualtafeln S. 196. III, 13–14.

[5]) Num. 23,11–18. Der Text von 13 muß verderbt sein, da er zu 22,41 nicht stimmt. Dort heißt es: „Er sah von dort das Ende des Volkes", nur einen Zipfel; hier heißt es: „Komm an einen anderen Ort, von wo aus du nur sein Ende, aber nicht das Ganze sehen kannst." Beides schließt sich aus, und man darf darum auch nicht von einer „absteigenden Klimax"(Wellhausen) reden. Man könnte den Relativsatz in 23,13 mit Dillmann als Zusatz des R streichen, begreift aber nicht recht, warum er solchen Unsinn hinzufügt. Eher scheint mir, daß hinter „zu einem anderen Ort" aus Versehen ein „von diesem Ort" מִן הַמָּקוֹם הַזֶּה ausgefallen sei.

[6]) Vgl. o. S. 158.

Bileam wiederholt den Segen, ja er verstärkt ihn noch. Ein kurzer Schluß[1] beendet die Sage. Entsetzt schlägt Balak die Hände über dem Kopf zusammen; so ist alles vergeblich gewesen, umsonst der berühmte Zauberer geholt, umsonst mit Ehren überhäuft, umsonst die vielen Opfer dargebracht. Israel ist nicht verflucht, sondern im Gegenteil aufs reichste gesegnet. Damit ist auch Moabs Schicksal besiegelt. Voll Ingrimm jagt der König den Zauberer nach Hause; ihn zu bestrafen, wagt er nicht.

Ein jüngerer Erzähler hat, um ein neues Lied einzufügen, in einer dritten Szene[2] die vorhergehende Situation noch einmal wiederholt. Balak bringt den Wahrsager jetzt auf den Gipfel des Peor: vielleicht gefällt es Jahve, das Volk Israel von dort aus zu verfluchen. Wieder werden die Altäre und die Opfer zugerüstet. Aber sie sind im Grunde ganz überflüssig. Denn als Bileam merkt, daß Jahve wieder segnen will[3], geht er nicht wie die vorigen Male auf Zaubersprüche aus. Er braucht sich überhaupt nicht zu entfernen, sondern nur sein Antlitz zum Volke Israel zu wenden, das „in der Wüste" am Fuß des Berges lagert[4], da inspiriert ihn im Anblick des gewaltigen Heeres der Geist Gottes, und aufs neue strömt der Segen über seine Lippen. Dies ist das einzige Mal innerhalb der Bileamsage, wo sich Jahve psychologisch, wie bei den Propheten, offenbart; überall sonst erscheint er leibhaftig. Demnach muß hier ein jüngerer Einschub vorliegen. Um ein viertes Lied anzuhängen, hat ein späterer Redaktor[5] die letzte Situation verlängert. Obwohl Bileam bereits des Landes verwiesen ist, geht er erst, nachdem er noch einmal einen Segensspruch über Israel verhängt hat.

Sieht man von diesen sekundären Schichten ab und vergleicht den zweiten Teil der Sage mit dem ersten, so stehen beide auf

---

[1]) Num. 24, 10. 11. 25. In 10 muß es statt „dreimal" ursprünglich „zweimal" geheißen haben. [2]) Num. 23,25–24, 3.

[3]) Er merkt es an dem Wehen des Geistes, der über ihn kommt. Mit Unrecht versteht Dillmann: Num. S. 156, daß Bileam „zur Einsicht gekommen" sei, denn alle Erzähler betonen den supranaturalen Ursprung der Sprüche, der dem rationalen entgegengesetzt ist.

[4]) Wellhausen: Composition[3] S. 351 meint, in 24,1 scheine sich die absteigende Klimax von 22,41; 23,13 zu vollenden; denn „er wandte sein Antlitz der Wüste zu" könne kaum etwas anderes bedeuten als „er drehte dem Lager Israels den Rücken zu". Aber das ist nach dem Zusammenhang unmöglich und auch in sich unwahrscheinlich. Denn die östliche Wüste kann man vom Peor aus nicht sehen, und „die" Wüste ist für den Judäer immer die Wüste Juda. Demnach ist מדבר mit ישימון 23,28 identisch. [5]) Num. 24,12–15.

demselben geistigen und religiösen Niveau und sind darum innerlich nicht von einander zu trennen. Wunder und Zauber sind hier wie dort das hervorstechende Kennzeichen der Erzählung. Bileam ist kein Prophet, eher Wahrsager und Dichter zu nennen, der für seine Kunst bezahlt wird und auch beim Könige in hohem Ansehen steht. Durch magische Opferzeremonien zitiert er die Gottheit und verkehrt mit ihr persönlich, entweder des Nachts oder am frühen Morgen. Jahve läßt sich zwar herbeizwingen, ist aber doch dem Willen des Zauberers nicht untertan. Bileam möchte den Wunsch des Königs erfüllen und fluchen, aber Jahve, der Gott Israels, ist mächtiger als er und segnet sein Volk. Auf dem Widerstreit zwischen den Interessen des Zauberers, der von Balak zugunsten Moabs gedungen ist, und denen Jahves, der gegen Moab Partei ergreifen muß, beruht die Spannung der ganzen Erzählung. Nach antikem Empfinden ist der Kampf zwischen Gott und Zauberer durchaus nicht ungleich und von vornherein entschieden; Jahve muß sich persönlich aufmachen und dem Bileam mit gezücktem Schwert entgegentreten, wenn er ihn an der Reise hindern will. Schon darin aber offenbart die Gottheit ihre Überlegenheit, daß sie dem Bileam zu ziehen erlaubt und ihm scheinbar freie Hand läßt; sie ist ihres Sieges gewiß. Wenn Bileam seine Lieder singen will, muß er doch sagen, was die Gottheit ihm eingibt[1].

Die Sage versteht man nur dann ganz, wenn man sich die furchtbare Realität des Fluches klar macht, dessen zermalmende Wucht die antiken Menschen fürchten. Seine Zauberkraft ist gefährlich, obwohl sie nicht immer wirksam ist. Ein einmal ergangener Fluch kann nicht widerrufen werden, selbst dann nicht, wenn er den Unrechten getroffen hat. Nachdem Isaak wider seinen Willen den Jakob gesegnet und den Esau verflucht hat, kann er hinterher, als er seinen Irrtum erkennt, nichts mehr daran ändern[2]. Demgemäß ist der Segen, den Bileam über Israel ausspricht, unumstößlich und muß mit Notwendigkeit zum Fluch gegen Moab werden. Dort wie hier wird dasselbe Motiv von dem in Segen verwandelten Fluch benutzt, aber auf verschiedene Weise ausgeführt. Denn während dort der schlaue Jakob mit Hilfe seiner noch listigeren Mutter Rebekka den ihm drohenden Fluch auf Esau wälzt und dessen Segen für sich gewinnt, ist es hier die mächtige Gottheit, die den von Moab gewünschten Fluch in sein Gegenteil verkehrt. So wird dort durch menschliche Schliche,

[1]) Eine fesselnde Abwandlung dieses Motivs findet sich in des heiligen Franziskus Mette mit Bruder Leo; vgl. Heribert Holzapfel: Franziskus-Legenden. Kempten 1907. S. 35ff. [2]) Gen. 27.

hier dagegen durch göttliche Fügung der gesegnet, der verflucht werden sollte, und der verflucht, der gesegnet werden sollte. Beide Erzählungen sind demnach Varianten desselben Motivs; die eine trägt einen derb-profanen Charakter, während die andere das Lob der Gottheit singt.

An dem hohen Alter der Bileamsage kann kein Zweifel sein; das märchenhafte Kolorit, die naive Auffassung von Jahve, die Schilderung Bileams als eines Wahrsagers, das Hineinragen zauberhafter Vorstellungen sind deutliche Merkmale der alten Zeit. Überdies hat die Erzählung, die in sich verständlich und abgerundet ist, die Form der Einzelsage bewahrt. Ihr Interesse ist ganz und gar auf Bileam gerichtet; was aus Balak und Moab wird, kümmert sie nicht. Aber wenn sie auch selbst keine Fortsetzung verlangt, so fordert sie doch eine Ergänzung durch andere Sagen, in denen berichtet wurde, wie Israel nach Moab kam und Balak besiegte. Die Kenntnis eines größeren Sagenkranzes und die Verdunklung des historischen Tatbestandes [1] machen eine spätere Abfassungszeit wahrscheinlich. Doch wird man über die Zeit Sauls nicht hinabgehen dürfen, weil der Esel noch als das Reittier des vornehmen Mannes gilt, und weil die Prophetie [2] noch nicht auf das Bild Bileams eingewirkt hat.

Die Sage kann in ihrer jetzigen Form nicht ohne die Lieder umgelaufen sein, die den Segen Bileams über Israel zum Ausdruck bringen. Nun haben aber Fluch und Segen von jeher eine besondere Gattung der altisraelitischen Poesie gebildet [3]. Demnach muß die Bileamsage schon auf ihrer ältesten Stufe mit Liedern durchsetzt gewesen sein. Will man nicht von vornherein annehmen, daß die früheren Gedichte verdrängt worden seien, so darf man die Frage aufwerfen, ob nicht die jetzigen Lieder gleichzeitig mit der Sage entstanden seien, oder wenigstens ein Teil von ihnen. Das dritte Lied läßt sich sicher aus der Zeit Sauls, das vierte aus der Zeit Davids datieren [4]. In den ersten beiden Liedern

---

[1]) Vgl. o. S. 322. [2]) Gemeint ist die ältere Derwisch-Prophetie.

[3]) Vgl. Gunkel: Genesis[3] S. 475ff.

[4]) Denn der Num. 24,10 erwähnte Agag ist der von Saul besiegte König der Amalekiter (I Sam. 15); mit ihm kann nur der gleichzeitig regierende König Israels, also Saul, verglichen werden. Daß die Weissagung 24,17 auf David bezogen werden muß, wird fast allgemein zugegeben. Die Versetzung der Lieder in die nachexilische Zeit, für die von Gall, Holzinger u. A. plädieren, ist sachlich ganz unmöglich und beruht auf den Trugschlüssen des Sprachgebrauchs. Im Einzelnen vgl. Göttinger Bibelwerk II, 1 S. 64ff. Zu der evidenten Konjektur Wellhausens Num. 34,3.15 „dessen Auge vollkommen ist" vgl. Daiches: Balaam

fehlen genauere Daten, doch sind sie vielleicht noch etwas älter[1]. Ungefähr aber werden sie alle aus derselben Zeit stammen, da sie von derselben Begeisterung für Gesamtisrael durchweht sind. Mit der Gründung des nationalen Königtums und mit den Siegen über die Ammoniter, Philister und Amalekiter regte sich zum ersten Male der Nationalstolz Israels. Fortan ist die Zeit der Stammeslieder vorbei; Nationalhymnen und Königslieder werden Mode. Zu dieser Gattung gehören auch die Bileamlieder. So darf man annehmen, daß die Bileamsage gleichzeitig mit den beiden ersten Liedern in der Zeit Sauls entstanden ist. Aber der Stoff wird älteren Ursprungs sein, ehe er in die gegenwärtige Form geprägt wurde.

28. **Der Abfall zum Baal Peor**[2] spielt nach der überlieferten Fassung in Sittim, ursprünglich aber wohl in Beth Peor[3], jedenfalls auf moabitischem Boden. Nach den alten Sagen des JE bestand die

S. 69 und Zimmern: Ritualtafeln S. 118, Zeile 31 (der bārū darf nicht „schielāugig" sein).

[1]) Denn in den beiden letzten Liedern wird Bileam neu eingeführt und überdies bereits als Prophet geschildert. Die beiden ersten Lieder zeigen noch keine Spur davon. Für ihr hohes Alter spricht vor allem die Bezeichnung Jahves als „Melek" (23,21) und die Vorstellung von den Hörnern der Gottheit (23,22).

[2]) Num. 25,1–18; 31,1–12. Auf JE entfallen nur 25, 1–5, wo ein doppelter Faden zu entwirren ist. 1.2 Buhlerei zu Ehren eines ungenannten Gottes (אלהים ist nach der Parallele singularisch zu fassen) || 3 Buhlerei zu Ehren des Baal Peor. Da 5 || 4, so muß 5 mit 3 verbunden werden, wozu auch die Wiederholung derselben Ausdrücke stimmt (נצמד = „sich paaren" [Ehrlich] und „Israel" im Gegensatz zum „Volk"). שפטים (zwar auffällig, aber שבטים der LXX ist nicht besser) weist auf E. Demnach sind 1.2.4 J, 3.5 E zuzuzählen. Der Text von 4 ist nicht in Ordnung. Denn man kann nicht annehmen, daß Jahve alle Obersten des Volkes töten will; überdies ist in 4b Jahve nicht mehr der Redende, da in der dritten Person von ihm gesprochen wird. Wahrscheinlich ist zwischen a und b etwas ausgefallen. Über 25,6ff. vgl. u. S. 336.

[3]) Der R hat entweder 1a oder nur das Wort „Sittim" eingefügt. Denn erstens kommt dieser Ort nach Num. 33,49 zu früh. Zweitens erwartet man einen Ortsnamen, der auf den Kult des Baal Peor hindeutet. Drittens muß Israel auch nach der Bileamsage am Fuß des Berges Peor lagern (vgl. o. S. 321). Eben diese Sage lehrt, daß man den Peor weder mit dem Pisga noch mit dem Nebo identifizieren darf. Es handelt sich um verschiedene Ausläufer des moabitischen Hochlandes, die dicht bei einander zu suchen sind. An Gipfeln, um die Namen unterzubringen, fehlt es nicht, nur an der Sicherheit, sie zu identifizieren. Endlich findet auch der Tod des Mose in Beth Peor statt, da er dort begraben wird. Vielleicht hat man deshalb die Sage vom Baal Peor nach Sittim verlegt, um jeden Zusammenhang seines Todes mit dem Götzendienst zu leugnen.

Sünde der Israeliten nicht in der Unzucht an sich, sondern in der Buhlerei zu Ehren eines moabitischen Gottes, der im J nicht genannt wird, im E aber Baal Peor heißt. Die Verführung geschah durch moabitische Dirnen[1]. Die Prostitution, die nur einen Teil des Gottesdienstes bildet, wird als der charakteristische Zug hervorgehoben. Zum Baaldienst gehört aber nicht nur die kultische Unzucht, sondern auch die Verehrung des „goldenen Kalbes", von dem vielleicht auch in dieser Erzählung einmal die Rede war[2]. Der Baal Peor ist sonst unbekannt; ihn mit Kamos, dem Hauptgott der Moabiter zu identifizieren, liegt kein Anlaß vor[3]. Worin die von Jahve oder (nach der anderen Rezension) von Mose verhängte Strafe besteht, ist nicht klar; wahrscheinlich sollen die Sünder unter freiem Himmel gepfählt werden.

Die kleine Erzählung, deren Schluß ergänzt werden muß[4], ist in sich abgerundet. Sie knüpft zwar in der Einleitung lose an die Wanderzüge der Israeliten an, hat aber in Wirklichkeit nichts mit ihnen zu tun. Daß sich die Hebräer auf der Suche nach neuen Wohnsitzen oder im Kriege mit den Eingeborenen befinden, geht aus dem gegenwärtigen Texte nicht hervor[5]. Sie sind vielmehr seßhaft gedacht und „wohnen" dort. Die Erzählung ist demnach keine Wandersage, sondern eine Ortssage. Ihre Absicht ist, den Untergang der in Sittim oder Beth Peor angesiedelten Hebräer zu erzählen, deren Tod als Strafe dafür hingestellt wird, daß sie die Jahvereligion aufgaben und die einheimische Baal-

---

[1]) Auch Engidu wird von der Dirne, mit der er gebuhlt hat, zunächst in den Tempel der Ischtar geführt, wie es scheint; vgl. Ungnad-Greßmann: Das Gilgamesch-Epos S. 88. Daß die Frauen an dem Götzendienst der Männer schuld sind, wird auch bei Salomo und Ahab (wenngleich in anderem Sinne) vorausgesetzt. Dillmann: Num. S. 168 leugnet mit Unrecht den kultischen Charakter der Prostitution. Wenn die Dirnen die Israeliten zum Opferschmaus einluden, sollten sie dann wohl, nachdem sie fröhlich geworden waren vor ihrem Gott, auf den Liebesdienst verzichtet haben? Außerdem wird es in V. 3 mit dürren Worten gesagt, falls man nicht das Verbum נצמד in ganz abgeschwächtem Sinne auffaßt.

[2]) Vgl. o. S. 209. Ferner bedenke man, daß auch im Ostjordanlande Stierbilder gefunden worden sind; vgl. Greßmann TB. II Abb. 138f.

[3]) Die bei Selden: de dis Syr. I,5 gesammelten Fabeln der Rabbinen sind wertlos. Neben Kamos nennt die Mesa-Inschrift Zeile 17 auch Ischtar-Kamos, und warum soll es nicht noch mehr Götter neben dem Staatsgott gegeben haben? [4]) Vgl. o. S. 217 Anm. 1.

[5]) Anders ist es nach den Vermutungen o. S. 209 und nach dem PK; danach weilt Israel in Feindesland. Aber nur der PK redet von einem „Lager".

verehrung übernahmen. Aus der Mesa-Inschrift[1] erfahren wir zufällig, daß die Gaditen neben Jahve auch einen anderen Gott besaßen, den sie als ihren „Dod" oder „Liebling" zu bezeichnen pflegten. Ähnlich mögen die Rubeniten, zu deren Gebiet Beth Peor gerechnet wird[2], dem Baal Peor gehuldigt und damit in frommen Jahvekreisen Anstoß erregt haben. Da die Rubeniten schon früh durch Kämpfe, von denen wir nichts Genaueres wissen, aufgerieben wurden, so betrachtete man dies Schicksal als gerechten Lohn für ihren Abfall von Jahve. Der Untergang Rubens, den wahrscheinlich die Moabiter verschuldeten und der schon im Segen des Mose[3] als nahe bevorstehend erscheint, ist von der Sage stilisiert und auf den Willen Moses zurückgeführt worden. So spiegeln sich in der vorliegenden Erzählung dieselben oder verwandte Ereignisse wider wie in der Sage von der Vernichtung Dathans und Abirams, die auch zu Ruben gehört haben sollen[4].

Der Priesterkodex[5], dessen Anfang verloren gegangen ist, schein

[1]) Zeile 12. Derselbe Gott war auch den Judäern bekannt. „Dod" scheint ein Beiname des Gottes von Beersheba gewesen zu sein, wenn mit Georg Hoffmann Amos 8,14 דרך zu lesen ist. Nach dem Gotte Dod hieß auch David. Vgl. Ed. Meyer: Israeliten S. 256f. [2]) Jos. 13,20.

[3]) Dtn. 33,6. Nach Hosea 9,10 soll der Abfall zum Baal Peor der erste Götzendienst gewesen sein, den Israel nach der Wüstenwanderung beging. Hosea konnte das nur behaupten, wenn ihm die vorliegende Sage bereits in der gegenwärtigen Form bekannt war. Diese Erwägung ist für das Alter der Erzählung von Wichtigkeit. Der Untergang Rubens muß bald nach der mosaischen Zeit stattgefunden haben, da man später alle diese Katastrophen in die mosaische Zeit selbst verlegte. [4]) Vgl. o. S. 255.

[5]) Num. 25,6–18; 31,1–12. Man scheidet meist 25,10–13 als jüngeren Zusatz aus. Aber die kühne Tat des Pinehas muß belohnt werden, da er kein Priester ist (anders als Aaron Num. 17,11f.). Es widerspricht dem Geist der Sage, einen solchen Zug ohne besondere Absicht einzufügen; darum gehören 6–8. 10–13 notwendig zusammen. 9 stört etwas den Zusammenhang; man kann ihn streichen, doch ist das nicht unbedingt zu fordern. In 31,1–2 wird 25,16–18 wiederholt, um den Faden neu zu knüpfen. 31,6 ist spätere Glosse; man beachte den Widerspruch mit 31,12. Die eigentliche Erzählung schließt mit 31,12. Alles Folgende ist gesetzlicher Nachtrag. – Selbst wenn man 25,18 und 31,16 „wegen des Peor" als Glosse entfernt, bleibt doch das Wahrscheinlichste, daß der PK die Sünde der Israeliten nicht „lediglich in dem geschlechtlichen Verkehr mit heidnischen Weibern und der dadurch veranlaßten Verunreinigung der Gemeinde und des Lagers" sah (gegen Baentsch u. A.). Denn 31,16 wird ausdrücklich „die Untreue gegen Jahve" betont. Daß das Geheimnis der Kraft Israels als des heiligen Volkes in seiner Absonderung von den Heiden bestand (Wellhausen: Composition[3] S. 111), wird hier nirgends angedeutet.

ebenfalls den Götzendienst der Israeliten und die mit ihm verbundene Unzucht vorauszusetzen. Die Strafe besteht hier in einer Plage, die 24000 Mann hinwegrafft. Eigentümlich ist dem PK zunächst, daß er die Moabiter fälschlich durch die Midianiter ersetzt, weil nach seiner Meinung Bileam ein Midianiter war[1]. Ferner führt er den Götzendienst der Israeliten auf eine List Bileams zurück, der als kluger Zauberer gedacht ist. Dieser hat den Rat gegeben, man solle die Israeliten zum Abfall von Jahve verleiten, in der Hoffnung, daß dann Jahve sein Volk im Stich lassen oder es gar töten werde. Durch schöne Weiber solle man sie in den Kult des Baal Peor verstricken. Der diabolische Plan gelingt. Die Israeliten können den lockenden Reizen der midianitischen Dirnen nicht widerstehen. Jahve ist erzürnt und verhängt eine schwere Plage. Das herzliche Einverständnis, das bis dahin zwischen Jahve und Israel bestand, ist gestört, weil Bileam Zwietracht zwischen Beide gesät hat.

Hier läßt sich deutlich erkennen, daß der PK die jüngste Stufe der Entwicklung darstellt. Ursprünglich hat man einfach erzählt, daß Israel zum Baal Peor abfiel und kultische Prostitution trieb; für diese Untreue wurde Israel hart gezüchtigt. In JE ist die Schuld bereits halbwegs auf die moabitischen Dirnen abgewälzt, die das Volk verführen. Aus dem erotischen Triebleben hat der PK einen teuflischen Plan gemacht, der von dem widergöttlichen Zauberer Bileam ausgeht; so ist Israel vollends entlastet, wenn es in den Netzen Baals gefangen wird, und die poetische Gerechtigkeit fordert, daß nun auch die Midianiter, die Dirnen und vor allem der Hauptschuldige, Bileam, büßen. Von diesem Kampf Jahves und Israels gegen die Midianiter erzählt der PK im Folgenden[2] eine wertlose Legende. Wenn man ein Recht hat, die Sage vom „goldenen Kalbe" mit der vorliegenden zu verbinden, so müssen schon ältere Erzählungen „die Schadenfreude der Feinde[2]" besonders betont haben. Von den Moabitern, die über die Untreue Israels gegen Jahve spotten, bis zu den Midianitern, die den Abfall selbst verursachen, ist nur ein kleiner Schritt. Die Sage von Bileam und die vom Baal Peor ist, wie JE lehrt, ursprünglich selbständig gewesen.

[1]) Der PK verdient darin keinen Glauben (gegen H. Winckler), da seine Erzählung durchweg den Stempel der Spätzeit trägt. Im übrigen ist es unmöglich, für die Midianiter einfach die Moabiter einzusetzen, wie es JE nahelegen. Denn die 31,8 (= Jos. 13,21) genannten Ortschaften gehörten sicher nicht den Moabitern; vielleicht waren sie midianitisch, vielleicht aber edomitisch (Rekem = Petra). Der PK hat verschiedene Überlieferungen, wie es scheint, durcheinander gewirbelt.

[2]) Vgl. Num. 31,1–12. [3]) Vgl. Ex. 32,25 E (jüngere Schicht).

Wenn der PK die Gestalt Bileams mit dem Abfall zum Baal Peor kombiniert hat, so muß das als eine sekundäre Neuerung betrachtet werden. Sie läßt sich insofern leicht begreifen, als gerade die Zauberer, die im Dienste fremder Götter stehen, dämonische Intrigen ausüben können und dazu gern junge Weiber benutzen.

Eigentümlich ist der Sage des PK ferner, daß sie die Gestalt des Pinehas verherrlicht. Durch eine kühne Tat gebietet Pinehas der Plage Einhalt. Als ein Israelit trotz der bereits herrschenden Pest eine Midianiterin sogar ins Lager zu führen wagt und sie mit in sein Schlafgemach nimmt, eilt ihnen Pinehas nach und durchbohrt beide. Dies energische Eintreten für Jahve, das den Ernst der Buße deutlich veranschaulicht, versöhnt den Zorn der Gottheit, sodaß die Plage fortan ein Ende hat[1]. Daraufhin wird dem Pinehas und seinem Geschlecht das Priestertum für ewige Zeiten verliehen. Hier liegt demnach eine ätiologische Sage vor, die das Priestertum dieser Familie erklären will: Ihr Urahn Pinehas hat die Würde nicht durch seine Abstammung von Aaron erlangt, sondern sie ist ihm als Anerkennung für seinen Eifer um Jahve zuteil geworden kraft besonderer göttlicher Gnade. Ob in JE etwas Ähnliches von den Leviten erzählt wurde, ist möglich, aber nicht sicher[2]; jedenfalls ist diese Verherrlichung des Pinehas erst dem Geist des PK entsprungen.

29. **Tod Aarons und Moses**[3]. Wie ein guter Verweser, der sein Haus bestellt, ehe er es zeitweilig oder für immer verläßt, so sorgt

---

[1]) Die Handlungsweise des Pinehas erinnert an die der Leviten am Berge Horeb Ex. 32,25 ff. und an die Aarons bei der Rotte Korah Num. 17,11 f. Von diesen drei Varianten macht das Tun der Leviten den urwüchsigsten Eindruck; davon erzählt ja auch schon der E. Dem nachgebildet ist wahrscheinlich die Tat des Pinehas (vgl. o. S. 217 Anm. 1), während die Aarons als jüngste geschmacklose Legende erscheint. In Num. 25,8 ist das zweite אל־קבתה als Variante zu dem vorhergehenden אל־הקבה zu streichen; 25,12 hat ein frommer Leser „Heil" an den Rand geschrieben.

[2]) Vgl. darüber o. S. 217 Anm. 1. Irgendwelche historische Erinnerungen wird man beim PK nicht suchen dürfen. Auch auf den Schluß muß man verzichten, daß er aus älterer Überlieferung von einem Kampf der Israeliten gegen die Moabiter (= Midianiter) wußte, obwohl die Möglichkeit nicht ganz von der Hand zu weisen ist, wenn man an „die Schadenfreude der Feinde" und an die feindselige Stimmung Balaks denkt. Zu den historischen Tatsachen würde dies ausgezeichnet passen; vgl. o. S. 310.

[3]) Num. 20,22–29; 27,12–23; 33,37–39; Dtn. 10,6. 7; 31,1–8. 14. 15. 23; 32,48–52; 34,1–12. Zunächst über die Einsetzung Josuas Num. 27,15–23; Dtn. 31,1 ff. Ohne Zweifel gehören gegenwärtig Num. 27,15–23

Mose[1] für einen Nachfolger, ehe er sterben geht, damit sein Volk nicht gleich einer Schafherde ohne Hirten sei. Die Einsetzung Josuas ist daher mit dem Tode Moses aufs engste verknüpft, bildet aber doch eine selbständige Episode jüngeren Ursprungs. Sie konnte erst von einer Generation hinzugefügt werden, die Josua als den unmittelbaren Nachfolger Moses betrachtete. Ob Josua das wirklich gewesen ist, läßt sich nicht sicher entscheiden. Die uns vorliegenden Sagen des Buches Josua, die von der Zeit nach Mose handeln und die Eroberung des Westjordanlandes durch Israel[2] erzählen, verherrlichen in der Tat Josua als den Führer des Volkes. Die Stämme, die Jericho, Bethel, Ha-Aj und Sichem eroberten, standen gewiß unter der Leitung eines Einzelnen; und wenn die Heldensage nicht von Josua berichtete, müßten wir einen

aufs engste mit 27,12–14 zusammen; denn Mose kann Jahve nur dann um einen Stellvertreter bitten, wenn ihm zuvor der Tod angekündigt worden ist. Die Verbindung ist aber trotzdem sekundär, da 27,12–14 in Dtn. 32,48ff. gesondert überliefert sind und nur die Erzählung des Todes selbst als notwendige Fortsetzung verlangen. Die Bestallung Josuas ist überdies nach den älteren Quellen ein selbständiger Akt gewesen. Man muß daher annehmen, daß Num. 27,15ff. ursprünglich eine andere Einleitung hatten; die fehlende Einleitung ergänzte der R aus Dtn. 32,48ff. Dabei vergaß er den Schlußsatz Dtn. 32,52, der notwendig zum Vorhergehenden gehört (ähnlich wie die Ogsage Num. 21,33–35 durch den R bei der Herübernahme aus dem Dtn. verstümmelt worden ist). Über die Zuweisung zum PK ist man einig. — Der Aufbau von Dtn. 31 ist ziemlich verwickelt, muß aber kurz skizziert werden. Von der Einsetzung Josuas handeln 1–8.14.15.23; von der Aufzeichnung und Verlesung des Gesetzes 9–13, als jüngere Schicht 24–26a und als jüngste 26b–27 (eine andere Variante findet sich 32,45–47); endlich von der Aufzeichnung des Liedes 9–13.28–30 (31,30=32,44. Ich halte es für ganz unmöglich, 31,24ff. auf das Lied zu beziehen, da es keinen Sinn gibt, das Lied besonders niederzuschreiben und neben die Lade zu legen). Die Einsetzung Josuas ist in zwei parallelen Rezensionen überliefert 1–8 || 14.15.23. Davon sind 1–8 deuteronomistisch, aber nicht einheitlich. Zur älteren Schicht gehören 1–2.7–8, zur jüngeren 3—6. Dagegen haben 14.15.23a nicht die charakteristischen Merkmale des Dtns. Man weist sie wegen der Erwähnung der „Stiftshütte" und „Josuas" durchweg dem E zu, aber mit Unrecht, denn der Sprachgebrauch ist spezifisch jahvistisch (vgl. Dtn. 31,14 mit Gen. 47,29 J). Auf den Widerspruch mit Ex. 33,7 (jüngere Schicht in E) darf man kein Gewicht legen; ebensowenig darf man einen Gegensatz zwischen Dtn. 31,15a und b konstruieren, da die Wolke hier als Vehikel gedacht ist (vgl. o. S. 244). So auch Steuernagel: Dtn. S. 112.

[1]) Das ist nur Num. 27,15 PK erhalten und als das Ursprüngliche zu betrachten. Überall sonst hat Jahve dem Mose diese Sorge abgenommen.

[2]) Es ist gewiß unhistorisch, wenn die Sagen von ganz Israel erzählen, aber ebenso gewiß ist es, daß sie einen historischen Kern haben.

Mann wie Josua postulieren. Das Prinzip der Erbfolge herrschte damals noch nicht, und nirgends hören wir von verwandtschaftlichen Beziehungen Josuas zu Mose. Josua muß demnach seine Führerstellung durch eigene Kraft unmittelbar oder bald nach dem Tode Moses errungen haben. Es ist nicht ausgeschlossen, daß er sich schon zu Lebzeiten des großen Meisters auszeichnete und von ihm selbst zum Nachfolger erkoren wurde, aber wahrscheinlich ist es nicht. Denn keine Sage verherrlicht Josua als gleichberechtigt neben Mose; Josua gilt nur als „Diener" oder „Knappe" des Mose[1], ein Verhältnis, das wohl sicher der späteren Reflexion entstammt. In dem Kampf bei Rephidim[2] erscheint Josua zwar als der Führer des Heeres, aber er wird nur beiläufig erwähnt und ist ganz Nebenfigur. So wird man annehmen dürfen, daß erst die Generation Josuas oder noch spätere Geschlechter das Bedürfnis fühlten, Josua dadurch zu erhöhen, daß sie ihn als den legitimen Erben Moses von diesem selbst in sein Amt einsetzen ließen.

Nach dem Jahvisten[3] hat Jahve den Josua erwählt und ihn persönlich eingeführt, indem er sich in der Wolkensäule offenbarte und Josua wie Mose in das heilige Zelt rief. Die Sage ist vermutlich nicht vollständig erhalten; denn man erwartet, von besonderen Riten zu hören, durch die Josua für seine Aufgabe vorbereitet wurde. Der Deuteronomist[4] beschränkt sich auf eine Rede Moses an Josua, nicht zu verzagen, sondern auf Jahves Hilfe zu trauen. Der Priesterkodex[5] allein erzählt umständlich, wie Josua zum Nachfolger Moses bestallt wurde. Auf die Bitte des Mose um ein künftiges Haupt der Gemeinde bestimmt Jahve den „geistvollen"[6] Josua. Dieser wird in sein Amt eingesetzt, indem Mose vor Eleasar und vor der ganzen Gemeinde die Hand auf ihn legt, um etwas von seiner Autorität[7] oder seiner Weisheit[8] auf ihn zu übertragen. Durch die Berührung mit der Hand

[1]) Ex. 24,13; 32,17; Num. 11,28 und Ex. 33,11 als Priesterdiener.

[2]) Ex. 17,10 ff. In der Kundschaftersage Num. 13,8 ff.; 14,6 ff. ist Josua sekundär.

[3]) Dtn. 31,14. 15. 23a. [4]) Dtn. 31,1. 2. 7. 8.

[5]) Num. 27,15–23. Dazu gehört eigentlich als Schluß Dtn. 34,9.

[6]) Der Ausdruck ist proleptisch zu verstehen; denn in Wirklichkeit wird Josua erst durch die folgende Handauflegung zu einem „geistvollen" Manne; vgl. Dtn. 34,9.

[7]) הוֹד ist hier so viel wie „Würde" oder „Autorität". Denn die nächste Folge ist, daß die Gemeinde Josua „gehorcht". Eine Anspielung auf Ex. 34,29 ff. (Holzinger) ist darum nicht anzunehmen.

[8]) Dtn. 34,9. „Geist" und „Weisheit" sind hier demnach identisch.

strömen die geheimen Kräfte der einen Person auf die andere. Ursprünglich wird ein Teil des Ichs, der Seele, der Lebenskraft vermittelt, die imstande ist, das Leben des Andern zu erhöhen[1]. Hier hat die Gebärde des Weihens oder Segnens schon einen verblaßten Sinn, wenn auch die alte, massive Bedeutung noch durchscheint. Wir dürfen vermuten, daß der J denselben Gestus, den nach dem PK Mose vollzieht, von Jahve erzählte[2]. Der PK wird die Sage aber absichtlich umgestaltet haben, um den Unterschied zwischen Mose und Josua markant hervortreten zu lassen. Denn während JE neben Mose auch Josua und Andere in direkten Verkehr mit der Gottheit bringen, beschränkt der PK den persönlichen Umgang mit Jahve auf Mose. Josua muß sich an Eleasar wenden, wenn er den Willen Jahves erfahren will. So wird der Hohepriester als Mittler zwischen Gott und den politischen Führer eingeschoben.

Das entspricht nicht nur den nachexilischen, sondern auch den Verhältnissen der älteren Königszeit. Wie hier dem Josua befohlen wird, den Priester um Rat zu fragen, der durch die Urim Orakel gibt und die Pläne Jahves erforscht, ehe das Heer in den Krieg zieht und wieder heimkehrt, und ehe (so darf man ergänzen) eine wichtige Staatsaktion unternommen wird, so hatten die Könige Saul und David ständig ihre Priester mit dem Ephod bei sich und ließen sich auch in den Feldzügen von ihrem Hauptpriester begleiten. Schon die Daniten[3] der Richterzeit benutzten die Gelegenheit, die sich ihnen bot, das Urim-Orakel vor ihrem Kriegszug zu befragen. Bei Mose und Josua hören wir nie davon; doch läßt sich aus dem Schweigen kein sicherer Schluß ziehen, da das Urim-Orakel jedenfalls schon bekannt war und im Prozeß zur Feststellung von Schuld und Unschuld diente. Mose hat bereits die Autorität des priesterlichen Orakels als die höchste ausgegeben, aber er hatte sie sich selbst vorbehalten[4], und in der Zeit Josuas wird es ähnlich gewesen sein[5]. Die Betonung der priesterlichen Gewalt Eleasars ist demnach ein Zeichen der späteren Auffassung, wie sie dem Geschmack des PK entspricht, der den Priester dem politischen Führer überordnet.

Zwischen dem J und dem PK besteht ein beachtenswerter Unterschied darin, daß jener die Amtsweihe Josuas von Jahve im Stiftszelt

[1]) Vgl. o. S. 158 f. [2]) Wie beim E Num. 11,17.25.

[3]) Jdc. 18. [4]) Ex. 18,13 ff; vgl. o. S. 169 ff.

[5]) Jos. 8,18.26 wird vorausgesetzt, daß Josua genau so wie Mose bei Rephidim Ex. 17 die priesterliche Handlung vollzieht.

geschehen läßt, wobei nur Mose zugegen ist, während dieser die Anwesenheit der ganzen Gemeinde betont. Die Feierlichkeit der Inthronisation und die Autorität des Nachfolgers wird durch die Verlegung der Szene in die breite Öffentlichkeit gesteigert. Sehr merkwürdig ist nun, daß beim Tode Aarons[1] die Gegenwart des ganzen Volkes absichtlich an mehreren Stellen[2] hervorgehoben wird, obwohl die Situation eigentlich nicht dazu paßt. Mose steigt mit Aaron und dessen präsumtivem Nachfolger Eleasar „vor den Augen der ganzen Gemeinde" auf den Berg Hor, zieht dort dem Aaron die Kleider aus und legt sie dem Eleasar an. Als Aaron gestorben ist, steigen die beiden Überlebenden wieder herab. „Sobald die ganze Gemeinde sah, daß Aaron verschieden sei, beweinte sie ihn dreißig Tage lang." Die Sage erzählt weder von einem Grab[3] noch von einer Beerdigung Aarons; man erfährt überhaupt nicht, was mit seiner Leiche geschieht. Diese Darstellung läßt sich am leichtesten erklären, wenn sie der Sage vom Tode Moses nachgebildet ist. Wie Mose einen Nachfolger in Josua erhält, so Aaron in Eleasar. An der Einsetzung Josuas nimmt nach dem PK die ganze Gemeinde teil; dieser Akt findet im heiligen Zelte statt. Der Tod Moses ist sinngemäß davon getrennt und in die Einsamkeit des Berggipfels verlegt. Die Sage vom Tode Aarons hat beide Szenen in eine zusammengezogen und dadurch eine unerträgliche Vermischung herbeigeführt. Wie Mose so mußte auch Aaron auf einem Berge sterben, und da von Moses Grab nichts erzählt wird[4], so darf auch bei Aaron nicht davon geredet werden. Der vorzeitige Tod Aarons wird wie der Moses auf das Murren am Haderwasser zurückgeführt. Die Totenklage um Aaron dauert wie die

[1]) Num. 20,22–29; 33,37–39. Diese Stellen stammen, wie allgemein zugestanden wird, aus dem PK. In Num. 20,23 ist die geographische Bestimmung des Berges Hor eine Glosse, da sie sonst schon in 22 stehen müßte. Nach dem Zusammenhang kann nur die Grenze Edoms auf dem Wege von Kades nach dem Schilfmeer gemeint sein; demnach muß der Berg Hor im SO. von Kades gesucht werden. Zu dieser Lage stimmt der Nebi Harūn bei Petra ausgezeichnet, besonders wenn man annimmt, daß Rekem (= Petra) damals noch zum midianitischen Gebiet gehörte (Num. 31,8). Vgl. Dalman: Petra S. 42 f.

[2]) Vgl. Num. 20,22 . 25 (nur in LXX) . 27 . 29.

[3]) Seit Stade: Geschichte des Volkes Israel I S. 452 f. ist es Mode, diese Tatsache aus dem Protest gegen Ahnenkultus zu erklären. Aber wenn es keinen Ahnenkultus gegeben hat, wie man jetzt allmählich einzusehen beginnt, dann ist es natürlich auch unmöglich, an einen Protest dagegen zu denken. Man kann auch nicht sagen, eine Beerdigung verstände sich von selbst; denn ebenso selbstverständlich könnte erzählt werden, daß die Leiche Aarons geholt und anderswo begraben wurde.

[4]) Das gilt nur vom PK, anders JE.

um Moſe dreißig Tage[1]. Die Sage vom Tode Aarons hat keinen einzigen originellen Zug; ſo iſt Aaron noch im Tode der Schatten des Moſe. Sehr viel glaubwürdiger iſt daher die andere Tradition, daß Aaron in Moſera geſtorben und begraben ſei[2]. Moſera mag am Fuß des Berges Hor gelegen haben, wie Beth Peor am Fuß des Pisga, aber beweiſen läßt ſich dieſe Vermutung nicht.

Der geiſtloſen Sage des PK gegenüber ſprüht die Schilderung des Jahviſten[3] vom Tode Moſes[4] in den lebendigen Farben volkstümlicher Erzählungskunſt. Moſe, ſo wird in der jetzt fehlenden Einleitung geſtanden haben, erhält von Jahve den Befehl, auf den Berg Pisga zu ſteigen. Als er auf dem Gipfel angelangt iſt, geſellt ſich Jahve ſelbſt zu ihm und zeigt ihm das gelobte Land, das ſeine Nachkommen beſitzen ſollen. Es iſt nicht die Schönheit der Landſchaft noch die Weite des Fernblicks, die den modernen Menſchen feſſelt, ſondern der für primitives Empfinden ſehr viel erhebendere Gedanke an den herrlichen Reichtum des Landes, der die Seele des Moſe ſchwellt, und an die gewaltige Größe des Reiches, das ſeinem Volke beſchieden iſt. Darum iſt die Aufzählung der Grenzen, Orte und Provinzen, die man von dort aus ſieht, nicht gleichgültig oder gar langweilig; jeder Name iſt dem Israeliten ans Herz gewachſen und ruft liebliche Bilder vor ſeine Seele. Und Moſe ſchaut, bis er ſich ſatt getrunken hat. Jahve ſelbſt erklärt ihm alles, beſſer als alle menſchlichen Führer deuten können, ſo daß Moſe auch weiß, was er ſieht. Nun ſeine Augen das Heil geſchaut haben, kann er ſich ruhig ſterben legen. Die Zukunft ſeines Volkes iſt geſichert, Jahve ſelbſt iſt ihr Bürge. Mit ſchnellen Schritten eilt der Erzähler dem Ende zu; er nimmt ſich keine Zeit hinzuzufügen, was ſich von ſelbſt verſteht, daß Moſe wieder vom Berge herabſteigt. Kurz darauf ſtirbt

[1]) Dreißig Tage iſt nicht die Regel geweſen; vgl. Gunkel: Geneſis[3] S. 488.

[2]) Dtn. 10,6f. ein Splitter aus dem E, eingebettet im Dtn.; vgl. o. S. 213.

[3]) Dtn. 34,1b–7.

[4]) Vom Tode Moſes handeln Num. 27,12–14 (= Dtn. 32,48–51 mit geringen Abweichungen; vgl. o. S. 338 Anm. 3); Dtn. 32,48–52; 34,1–12. Zum J rechne ich Dtn. 34,1b–7, zum D Dtn. 34,10–12, zum PK die übrigen Partien. Einer Begründung bedürfen nur Dtn. 34,1b–7. Innerhalb dieſer Verſe läßt ſich kein Bruch entdecken, wenn auch die Einleitung fehlt. Sprache und Inhalt beweiſen gegen PK für JE (zwiſchen denen man nicht ſicher entſcheiden kann). Die Aufzählung in 2.3 entſpricht dem Geſchmack auch des guten antiken Erzählers. 7b gehört ſicher nicht zum PK (wie Wellhauſen mit Recht behauptet); darum muß dasſelbe von 7a gelten. Stammte dieſe Notiz aus dem PK, ſo dürfte eine Angabe über die Zeit des Auszuges nicht fehlen; vgl. Num. 33,37ff.

Mose „auf Befehl Jahves" im Lande Moab. Dies dunkle, geheimnisvolle Wort hat mit dem Murren am Haderwasser gewiß nichts zu tun[1]. Der Erzähler kann sich den Tod Moses nicht auf natürliche Weise erklären. Zwar war dieser schon 120 Jahre alt, aber „seine Augen waren nicht stumpf geworden und seine Frische war nicht geschwunden". Das Schicksal des Greises im Orient, Blindheit und Hinfälligkeit, wurde ihm erspart. Die Feuerglut der Jugend, die den Mann auszeichnete, war ihm auch im Alter geblieben. Es schien, als könne er nicht sterben; nur auf besonderen Sterberuf Jahves, wie er auch in der Sage nie wieder an einen Menschen ergangen ist, versammelte er sich zu seinen Vätern. So windet die Liebe des Erzählers noch um die Stirn des sterbenden Helden den immergrünen Kranz des Märchens[2]. Man weiß noch, daß Mose in einem Tal des Landes Moab gegenüber von Beth Peor begraben ist, wo jetzt noch viele Dolmen und Kromlechs an eine längst entschwundene Urzeit erinnern[3], aber Niemand kennt sein Grab bis auf den heutigen Tag.

Die schlichte Hoheit der alten Sage wirkt ergreifender als das Pathos des Deuteronomisten[4], der Mose als den größten Propheten feiert: „Kein Prophet stand mehr auf in Israel wie Mose, mit dem Jahve von Angesicht zu Angesicht verkehrt hätte," denn an Wundern und Machtfülle kam Keiner ihm gleich. Der Priesterkodex[5] begründet den Tod Moses, im Anschluß an ältere Vorgänger[6], mit dem Murren am Haderwasser und verlegt ihn auf den Berg Nebo selbst[7]. Der Verfasser erhebt sich hier so wenig wie sonst zu poetischem Schwung. Auch Mose ist ihm ein sündiger Mensch trotz aller Größe, die er ihm zugesteht. So läßt er auf seinen Tod einen Schatten fallen. Von diesem dunklen Hintergrunde erhebt sich leuchtend die junge Gestalt Josuas, das strahlende Gestirn der nächsten Generation.

[1]) Ein solcher Verweis auf andere Sagen darf nur dann behauptet werden, wenn der Erzähler es ausdrücklich verlangt.

[2]) Verwandte Vorstellungen finden sich auch sonst im Dtn.; vgl. 8,4; 29,4. Die Kleider, die die Israeliten während der Wüstenwanderung trugen, zerfielen nicht und ihre Schuhe zerschlissen nicht, auch ihre Füße schwollen nicht an. Ähnliches wird von Gilgamesch erzählt, als er von seinem Urahn Ut-napischtim mit neuen Kleidern ausgestattet wird; vgl. Ungnad-Greßmann: Das Gilgamesch-Epos S. 142f.

[3]) Die Kromlechs (Steinkreise), die dort in großer Zahl vorkommen, sind noch nicht veröffentlicht. [4]) Dtn. 34, 10–12.

[5]) Dtn. 32,48–52; 34,1a.8.9. [6]) Vgl. o. S. 152f.

[7]) Nach dem J kann Mose nicht auf dem Berge gestorben sein, wenn er im Tale begraben wird.

II. Literargeschichtliche Ergebnisse.

30. **Die Lieder.** Die Erzählungen, die von Mose und der Werdezeit Israels handeln, haben gegenwärtig die Form der Prosa und sind wahrscheinlich stets prosaisch gewesen. Denn es mangelt ihnen nicht nur an der rhythmischen Gebundenheit und an der Wiederholung der Gedanken im Wechsel der Glieder – zwei überall sonst vorhandenen Merkmalen der hebräischen Dichtung [1] – sondern es fehlt ihnen durchweg auch die innere Form der Poesie, die an „poetischer Sprache", an gewählten Ausdrücken, schmückenden Beiwörtern oder schönen Bildern und Vergleichen erkennbar ist. Ein Epos, das Israels ganze Vorzeit besang, kann es schon deshalb nicht gegeben haben, weil der dichterische Genius der Hebräer nicht befähigt war, so große Zeiträume zu umspannen. Er beschränkt sich nicht ohne Grund auf kurze, abgeschlossene Szenen, und selbst das Deboralied, das man ein Epos im kleinen nennen könnte, ist kein lebendiger Organismus, sondern zerfällt trotz der fortlaufenden Handlung in lauter selbständige Genrebilder, die lose aneinander gereiht sind. Gewiß haben manche Episoden schon früh im Liede der Dichter Gestalt gewonnen, aber schwerlich in sehr viel größerem Umfange, als es nach den Zitaten der Fall zu sein scheint; denn sonst würde man den Einfluß der Poesie auch in den Prosa-Erzählungen stärker spüren.

Selbst in den beiden einzigen Sagen (von der Katastrophe am Schilfmeer und der Offenbarung Jahves am Sinai), bei denen man von vornherein dichterischen Ursprung vermuten könnte, weil sie zwei grundlegende Tatsachen der Mosezeit berichten, und die auch in der jetzigen Fassung solche Erwägungen anregen, klingen die Glockentöne der Poesie nur vereinzelt an, sofern die Erzähler poetische Ausdrücke aus bereits vorhandenen Liedern entlehnen [2]. Anders ist es auf den Höhepunkten der Sage, wo sich die Erzähler bisweilen, vom Inhalt fortgerissen, begeistern lassen und kleine, selbstgeschaffene Gedichte in die Prosa einflechten, wie die Bileamlieder, die gleichzeitig entstanden sind, als der

[1]) Der Versuch von Eduard Sievers (Metrische Studien II 1904 ff.), das Gegenteil zu beweisen, ist mißlungen; vgl. die treffenden Ausführungen von Gunkel: Genesis[3] S. XXVII ff. Eduard Meyer: Israeliten S. 26 urteilt über die Erzählung von den Plagen, daß „an vielen Stellen der metrische Bau auch beim einfachen Lesen ganz evident und ohrenfällig" sei. Einen anderen Rhythmus als den der hebräischen Sprache vermag ich nicht zu entdecken.

[2]) Vgl. Ex. 14,22 mit 15,8.

Sagenstoff in die gegenwärtige Form geprägt wurde[1]. Sind es in diesem Falle kunstvolle Lieder, zu denen ein Dichter von Gottes Gnaden inspiriert wurde, so sind es meist nur einzelne Verse, in denen sich die Sage zu höherem Schwunge erhebt, wie bei der Verherrlichung Moses[2], bei der Schilderung des Götzendienstes[3], beim Tode Nadabs und Abihus[4] oder bei der feierlichen Einführung des Bundesbuches[5]. Daß es sich hier nicht um Zitate handelt, erkennt man nicht nur an dem Fehlen eines Hinweises auf Entlehnung, sondern auch an dem Mangel der für die überlieferten Gattungen charakteristischen Merkmale. Im übrigen aber sind die Sagen von einer so großen Schlichtheit, daß eine rhythmische Form für die Gesamtheit ausgeschlossen ist.

Das „Kriegsbuch Jahves", aus dem ein Zitat erhalten ist[6], muß demnach eine Sammlung von Einzelliedern gewesen sein, die Ereignisse aus der Zeit vor der Einwanderung der Hebräer in Kanaan besangen. Denn vom Buche Josua an wird eine andere, vermutlich jüngere Sammlung erwähnt, die den echt-orientalischen Titel[7] „das Buch des Redlichen" trägt und deren Gedichte bis in die Zeit Salomos herabreichen[8]. Diese Poesie, die einen beträchtlichen Umfang gehabt haben muß, ist verloren gegangen. Ihr Verlust beruht zum Teil gewiß darauf, daß die spätere Zeit mit ihren geistlich-religiösen Interessen die Schätze der Vergangenheit nicht mehr zu würdigen wußte, weil die Lieder nach den überkommenen Resten einen vornehmlich profanen Charakter besaßen[9]. Da die Erzähler indessen so wenig zitieren, obwohl sie ihre Prosa mit dem bunten Geschmeide der Poesie zu schmücken lieben, so wird man zu dem weiteren Schluß gedrängt, daß die Mehrzahl der in jenen

[1]) Vgl. o. S. 333. [2]) Num. 12,6ff.

[3]) Ex. 32,18. [4]) Lev. 10,3. [5]) Ex. 19,3–6.

[6]) Num. 21,14f. Ob Num. 21,17f. 27ff. ebenfalls dorther stammen, muß fraglich bleiben.

[7]) Man vergleiche die Titel der arabischen Bücher, die in bombastischem Schwung gehalten sind und meist unverständlich bleiben, oder die bisher unerklärten Namen der vorislamischen Kasiden wie „die Aufgehängten" (Mu'allakât) und „die Vergoldeten". Die dem modern-europäischen Geschmacke zusagende Änderung des Titels „Buch des Redlichen" in „Liederbuch" (nach I. Reg. 8,13 LXX) empfiehlt sich daher nicht. Ebenso rätselhaft ist der andere Titel: „Kriegsbuch Jahves". Man übersetzt gewöhnlich: „Buch der Jahvekriege"; das würde auf mythische Gesänge hinweisen, von denen wir nichts wissen und die auch in sich unwahrscheinlich sind. Gewiß sind Israels Kriege auch Jahves Kriege, aber daß die Lieder von den Kämpfen Israels handelten, ist nicht einleuchtend.

[8]) Jos. 10,13; II. Sam. 1,18ff.; I. Reg. 8,12f. LXX.

[9]) Vgl. Gunkel: Dichtung, profane im Alten Testament RGG. II, 57.

Sammlungen vereinigten Gedichte Privatlieder oder genauer Heldenlieder waren. Die Verherrlichung der Krieger und ihrer Ruhmestaten mochte den Dichtern wohl würdig erscheinen, von Jahve selbst, dem himmlischen Schirmherrn aller Helden, in seinem „Kriegsbuch" aufgezeichnet zu werden[1]. Daneben wird es an öffentlichen Liedern nicht gefehlt haben, aber diese Stammeslieder besangen mehr die kleinen, alltäglichen Vorkommnisse in Geschlechtern und Sippen als die großen, politischen Ereignisse, die für das spätere Volk Israel von Bedeutung waren. Wie die altarabische Poesie[2] so wird auch die altisraelitische ein ganz persönliches Interesse gehabt haben und von großer Eintönigkeit gewesen sein. So erklärt sich am einfachsten, daß die Sagenerzähler nur selten Gelegenheit fanden, den vorhandenen Liederschatz zu benutzen.

Das Zitat aus dem „Kriegsbuch Jahves"[3] erinnert seiner ganzen Art nach an die altarabischen Mu'allakât:

. . . den Waheb in Supha
und den Hang der Täler am Arnon,
der an den Rand von Ar sich lehnt
und an die Grenze von Moab sich schmiegt.

Das kaum übersetzbare, an seltenen Wörtern reiche Bruchstück befriedigt die Forderungen, die wir an Poesie zu stellen gewohnt sind, so wenig wie die altarabischen Lieder. Es enthält die genaue Beschreibung einer geographischen Stätte, die dem Dichter bedeutsam scheint, und reiht sich damit in die große Gruppe der Beschreibungslieder, die eine eigentümliche Geschmacksrichtung der semitischen Poesie anzeigen. So

[1]) Zu dieser Vorstellung wurde der Dichter vielleicht angeregt durch die parallele Idee von dem „Buch des Lebens", das ebenfalls die Gottheit führt, und durch die Annalen und Journale an den Königshöfen, die ja meist auch Kriegsgeschichten enthielten.

[2]) Vgl. Michael Jan de Goeje: Die arabische Literatur (Kultur der Gegenwart I, 7) S. 135.

[3]) Num. 21,14 f. Wie es scheint, ist אשר הנחלים eine (bessere) handschriftliche Variante zu את הנחלים. Statt ארנן lies בארנן, dem בסופה entsprechend; durch diese Konjektur wird das sachliche und grammatische Verständnis erleichtert. Der Relativsatz bezieht sich dann auf den Arnon (mask. wie ja meist auch der Jordan); so verlangt es überdies die in 13 f. gegebene Interpretation. Über Waheb und Supha wissen wir schlechterdings nichts, und nichts berechtigt zu dem Schluß, daß der E „trotz allem, was man sagen mag, die poetische Beschreibung von Kämpfen der Königszeit mißverständlicher Weise auf die Mosezeit bezogen" habe (Holzinger: Num. S. 96). Ehe man dem antiken Exegeten solche Mißverständnisse zutraut, wird man lieber sie der modernen Hypothese zuschreiben. Das Zitat paßt, übrigens auch ohne jede Konjektur, ausgezeichnet in den Zusammenhang.

finden sich in den Mu'allakât ausführliche Schilderungen der Kamele, die bis ins Einzelne besungen werden; so gehört es zum Stil der Liebesdichtung, nicht nur bei den Hebräern, sondern noch bei den heutigen Arabern, die Glieder der Geliebten der Reihe nach aufzuzählen und in kühnen Vergleichen zu preisen[1]; so kommen auch in den prophetischen Liedern vielfach beschreibende Partien vor, die den Semiten trotz ihrer Eintönigkeit poetisch anmuten, während sie von dem Exegeten, den modernen Stilregeln entsprechend, meist gestrichen werden[2].

Die meisten Lieder der alten Zeit sind anonym oder erst von späteren Sammlern den berühmtesten Helden der Vorzeit in den Mund gelegt worden. Aber nicht alle anonyme Poesie ist „Volkspoesie"; von ihr sollte man nur in solchen Fällen reden, wo Erzeugnisse von dichterisch begabten Laien vorliegen. Im Gegensatz dazu setzt die Kunstpoesie einen Dichterstand und eine berufsmäßige Technik voraus. Die Unterschiede zwischen beiden sind fließend, müssen aber immer im Auge behalten werden[3]. Es gab jedenfalls schon früh eine Zunft der „Dichter"[4], die berufsmäßig die Poesie und, was in der alten Zeit gewöhnlich dazu gehört, Gesang und Musik pflegten. Sie überlieferten wahrscheinlich nicht nur die poetischen, sondern auch die prosaischen Schätze israelitischen Geisteslebens von Generation zu Generation, wie der šâ'ir bei den Arabern. Aus diesen Dichter- und Erzählerkreisen sind später die „Schulen" des J und E hervorgegangen. Neben den Sängern standen die öffentlichen[5] Sängerinnen; so war in der mosaischen Zeit Mirjam[6], die Schwester Aarons, berühmt wie in der Richterzeit Debora. Wenn beide nach dem Sprachgebrauch einer jüngeren Zeit „Prophetinnen"[7] heißen, so spiegelt sich darin ein Stück Geschichte der

[1]) Vgl. Dalman: Paläst. Diwan. S. XII.

[2]) Vgl. Jes. 3,2f. 18–23; 10,28–31; 15,1–9.

[3]) Vgl. Gunkel: Dichtung, profane im Alten Testament RGG. II. Sp. 48f. 52f. Genaueres u. S. 358.

[4]) Num. 21,27; vgl. Karl Budde: Geschichte der althebräischen Literatur 1909 S. 9. Diese „Dichter" heißen משלים, weil ursprünglich das (private) Spott- oder Schmählied, wie bei den Arabern, eine hauptsächlich von ihnen gepflegte Gattung bildete.

[5]) Private Sänger und Sängerinnen, wie sie später am königlichen Hof und von reichen Privatleuten gehalten wurden, gab es damals noch nicht, da es an der vorauszusetzenden Kultur noch fehlte. [6]) Ex. 15,20.

[7]) Dieser Sprachgebrauch muß jünger sein, weil die Prophetie erst unter Samuel und Saul auftaucht. Alle Schichten der Mosesagen, in denen von Propheten die Rede ist, sind sekundär; vgl. o. S. 179 und 331.

Dichterzunft. Denn die Propheten haben später die Traditionen der Sänger übernommen und fortgebildet[1]; seit Esra und Nehemia ist „Prophet" sogar eine geläufige Bezeichnung der levitischen Musiker geworden[2]. Jedenfalls lehrt auch die älteste und primitivste Volksdichtung, daß die Technik des Stiles dem Keime nach fertig war, als Israels Poesie in das Licht der Geschichte tritt.

Unter den Liedern des Pentateuchs kann zwar keines den Anspruch erheben, von Mose verfaßt zu sein, wohl aber stammen einige mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit aus der mosaischen Zeit[3]. So wird gelegentlich ein Brunnenlied[4] zitiert:

„Quill, Brunnen", singt ihm zu,
„du Brunnen, den Fürsten gruben,
die Edlen des Volkes bohrten
mit ihrem Szepter, mit ihren Stäben!"

Wie uralt oder zeitlos dies Gedicht ist, erhellt daraus, daß bei den alten[5] wie bei den modernen Arabern[6] zahlreiche Parallelen umlaufen, die meist beim Wasserschöpfen gesungen werden; z. B. „Quill, o Wasser, fließ in Fülle!" Oder:

(Kamelin) trink, verschmähe es nicht,
Mit einem Stabe haben wir es gegraben.

Oder:

Tränken möge dich Allah, o Brunnen,
Mit Regen in Hülle und Fülle.

Fast allen diesen Liedern ist die Form der Anrede an den Brunnen eigentümlich, der echt poetisch wie ein beseeltes Wesen behandelt wird, ohne daß man weitere Schlüsse daraus ziehen darf[7]; ferner die außer-

[1]) Während mošelîm Num. 21,27 so viel wie „patriotische Dichter" bedeutet, bezeichnet dasselbe Wort Jes. 28,14 die „patriotischen Heilspropheten".

[2]) I. Chron. 25,1; vgl. Greßmann: Musik und Musikinstrumente 1903. S. 14f.

[3]) Als späteren Ursprungs bleiben hier außer Betracht Ex. 15,1–18; Num. 23,7ff.; Dtn. 32.33.

[4]) Num. 21,17f. Die von Budde vorgeschlagene Konjektur, am Schluß von 18 zu lesen: „Aus der Wüste ein Geschenk", ist geistreich, aber fraglich. Sicherer ist es, nach den LXX zu verbessern.

[5]) K. Budde (Preußische Jahrbücher 1895. Bd. 82) S. 499 verweist auf ein altarabisches Brunnenlied (leider ohne Zitat).

[6]) Nach Nöldeke (ZDMG. 1907. Bd. 61) S. 232 aus Musil: kusejr 'amra (mir unzugänglich); Musil: Miszellen (Die Kultur 1910. Bd. 11) S. 5f.; weitere Parallelen bei Gustaf Dalman: Palästinischer Diwan S. 45.

[7]) Robertson Smith: Die Religion der Semiten (deutsch) S. 95 denkt mit Unrecht an Animismus.

ordentliche Kürze der literarischen Einheit, die hier wie überall dem primitiven Fassungsvermögen entspricht und auf die einfache Art kunstloser Volksdichtung hinweist. Die Verse sind als „Arbeitslieder" gedacht[1]; sie sollen immer wiederholt werden und das Wasserschöpfen begleiten. Den Inhalt des alten Liedes bildet eine Verherrlichung des Brunnens, der in den Augen der Besitzer oder der dort Zeltenden durch Schönheit und reichliches Wasser ausgezeichnet war. Eine jetzt verstümmelte Sage[2] erzählte, daß Jahve oder Mose die einst dort vorhandene Wüste in eine Oase verwandelt habe. Nach dem Zusammenhang, in dem das Lied überliefert worden ist, stammt es aus Beer, einem sonst unbekannten[3] Orte Moabs. Diese Tradition ist nicht unwahrscheinlich, weil das im Gedicht beschriebene Verfahren, die Brunnen mit Stäben zu bohren, nicht überall geübt wird. Musil[4] hat es nördlich vom Arnon nur im wādi aṯ-ṯamad beobachtet, wo sich unter dem Steingeröll fließendes Wasser befindet. Um es zu schöpfen, muß man Brunnen von $^1/_2 - 1\,^1/_2$ m Tiefe und 1 – 2 m Breite anlegen, nachdem zuvor das Erdreich mit Stäben gelockert worden ist. Während der Regenzeit des Winters werden die Öffnungen wieder zugeschwemmt und müssen dann im Frühjahr von neuem gegraben werden. Jedes Zelt hat seinen eigenen Brunnen. Die Gruben der Familienhäupter sind mit besonderer Sorgfalt hergestellt, und obgleich die Fürsten nur selten eigenhändig arbeiten, heißt es doch immer: „Diesen Brunnen grub der Scheich." Damit ist der Inhalt des alten Liedes restlos erklärt[5].

[1]) Vgl. Gunkel: Dichtung, profane (RGG. II Sp. 53). Er denkt vielleicht mit Recht an eine Beschwörung des Brunnens, „ist er doch mit den heiligen, verehrungswürdigen Herrscherstäben ausgegraben". Die modernen Beispiele begünstigen diese Ansicht zwar nicht, aber der Stab ist in der Mosezeit kultisches Gerät gewesen; vgl. u. Teil IV.

[2]) Num. 21,16. Diese Sage kann nicht aus dem Liede erschlossen sein, da sie einen ganz anderen Inhalt hat und überdies verstümmelt ist.

[3]) Vgl. Beer Elim Jes. 15,8. Es würde sich dann um ein moabitisches Lied handeln, ähnlich wie Dtn. 3,11 eine ammonitische Sage überliefert ist. Die Israeliten besangen natürlich nur solche Brunnen, die ihnen gehörten; der Brunnen muß demnach im nördlichen Moab, im Gebiet Rubens oder Gads, gelegen haben. [4]) Arabia Petraea I S. 298. Vgl. S. 318 Anm. 11.

[5]) Einer gekünstelten metaphorischen Deutung, wie sie zuerst Wellhausen (Composition[2] S. 343) vorgeschlagen hat, bedarf es demnach nicht. Nach Holzinger (Num. S. 97) ist es „eine höchst anschauliche Charakterisierung der Sache, daß die Führer, die das Volk gegen die Stadt geführt haben, an Beer gleichsam mit ihren Stäben, ihren Würdezeichen, gebohrt haben, bis der »Brunnen«

Während das Siegeslied über den Fall Hesbons der Kunstpoesie angehört[1], ist das Mirjamlied[2], das die Vernichtung der Ägypter verherrlicht, als „Volkspoesie" zu betrachten:

Singet dem Jahve, der so hoch sich erhob,
Roß und Wagen warf er ins Meer.

Dies kurze, anspruchslose Gedicht ist in der historischen Situation selbst entstanden[3] und bei der Siegesfeier angestimmt worden. Der Text deutet die näheren Umstände an, und wir dürfen sie etwas genauer ausmalen: Sobald die drohende Gefahr vorüber ist, vielleicht erst nach Sonnenuntergang, wie man es im Orient liebt, veranstalten die Hebräer ein kultisches Fest, bei dem es an Musik und Tanz nicht fehlen darf. Mirjam, die Vorsängerin, tanzt auch voran; die Frauen des Lagers, die den Chor bilden, folgen ihr im Reigenschritt. Alle haben Pauken in den Händen und begleiten ihre Worte, indem sie den Takt dazu schlagen. Die Männer stehen im Kreise umher und freuen sich an Rhythmus und Schauspiel. Die Vorsängerin beginnt im Sologesang: „Singet dem Jahve, der so hoch sich erhob," und brausend fällt der Chor ein: „Roß und Wagen warf er ins Meer." Das ist das ganze Lied; nicht einmal, immer wieder, stundenlang wird es angestimmt. Die Bewegungen werden schneller, lauter tönen die Pauken, die Begeisterung schwillt, bis sie allmählich den Höhepunkt erreicht und in wohliger Müdigkeit wieder abflaut.

Während das Siegeslied über Hesbon völlig profan ist und den Gott Israels überhaupt nicht erwähnt, wird im Mirjamlied ausschließlich das Tun Jahves gepriesen. Die Verherrlichung der Gottheit ist das Thema des Hymnus, der gewöhnlich bei der gottesdienstlichen Feier als Lobgesang erschallt. Das Mirjamlied hat auch die Form des Hymnus: Es beginnt mit der üblichen Introduktion, der Aufforderung, Jahve

floß". Auch Budde (vgl. o. S. 349 Anm. 5) meint, das Graben mit dem Szepter sei nur „symbolisch" d. h. scheinbar geschehen, um in Gegenwart der Häuptlinge feierlich von dem Brunnen Besitz zu ergreifen. Aber die modernen Parallelen zeigen, wie unnötig und unwahrscheinlich derartige Annahmen sind.

[1]) Vgl. o. S. 307.

[2]) Ex. 15,21. Es ist natürlich וְרֹכְבוֹ zu punktieren, wie die Massora anderswo (z. B. 14,26) richtig erkannt hat.

[3]) Vgl. o. S. 120 Anm. 1. Solche Improvisationen kurzer Lieder gibt es nicht nur in der Gegenwart und bei Kulturvölkern, sondern hat es überall und zu allen Zeiten gegeben. Die Reiseberichte der Afrikaforscher wissen davon ebenso zu erzählen wie die Schilderungen der Palästinaforscher; vgl. z. B. Erich Schmidt: Die Anfänge der Literatur (Kultur der Gegenwart I, 7) S. 8 f.; Dalman im Palästina-Jahrbuch 1909. V. S. 25.

zu rühmen. Darauf folgt, durch „denn" eingeleitet[1], der Grund, warum die Gottheit gefeiert werden soll. Dies Schema, das noch für die späteren Hymnen des Psalter grundlegend ist[2], geht also bis in die Zeit Moses zurück; ja sein Ursprung verliert sich in vorgeschichtlicher Ferne, wenn man bedenkt, daß das Mirjamlied, nur zufällig als das älteste bezeugt, gewiß nach dem Vorbilde älterer Hymnen gedichtet wurde. Die Gattung der Psalmen muß darum älter als Mose sein. Wenn man will, kann man das Mirjamlied als den ältesten Psalm des Alten Testaments bezeichnen, da auch in den Psalter Siegeslieder aufgenommen worden sind.

Leben und Religion sind damals noch nicht so scharf getrennte Gebiete wie heute, sondern fließen häufiger unmerklich in einander. So nimmt man die Lade Jahves mit in die Schlacht, um auch dort der Gegenwart Gottes gewiß zu sein, und heiligt dadurch den Krieg. Bei dieser Gelegenheit singt man die sogenannten Signalworte:[3]

Steh auf, Jahve, daß deine Feinde fliehen
und deine Hasser vor dir zerstieben!

Und wenn die Lade wieder ins Lager zurückgebracht wird, stimmt man das Lied an:

Setze dich, Jahve, bei den Stämmen Israels!

Den Inhalt dieser Verse bilden die sie begleitenden Handlungen, ähnlich, doch nicht genau so, wie beim Brunnenliede. Beide Male lassen sich die Dichter von dem Gegenstande oder von der Arbeit anregen, die sie besingen wollen. Aber beim Brunnenliede dient der Stoff nur der epischen Gestaltungslust und dem Ergötzen der Sänger; im letzten Grunde jedoch ist er gleichgültig, sodaß man schließlich auch ein Liebeslied singen kann, das ja so ziemlich in jede Situation des Lebens paßt[4]. Hier dagegen sind Handlung und Wort notwendig aneinander gebunden; denn das Wort soll zugleich die Handlung erklären und ihren Erfolg sicher stellen, wie beim Zauber[5]. Handlungen sind mehrdeutig, Worte aber eindeutig, so glaubt wenigstens der primitive Mensch. Indem der

[1]) Wörtlich heißt es: „Denn hoch erhob er sich".

[2]) Vgl. Gunkel: Die israelitische Literatur (Kultur der Gegenwart I, 7) S. 62; Ausgewählte Psalmen[3] 1912 (vgl. Register); Emil Balla: Das Ich der Psalmen. Göttingen 1912. S. 34.

[3]) Num. 10,35 ff. Statt שׁוּבָה punktiere mit Budde שֻׁבָה. Streiche רִבְבוֹת als (steigernde) handschriftliche Variante („zehntausend") zu אַלְפֵי („tausend").

[4]) Das lehrt z. B. ein Blick in den von Dalman gesammelten „Palästinischen Diwan", wo die ursprüngliche Situation verhältnismäßig selten im Liede festgehalten ist.

[5]) Vgl. Richard M. Meyer: Altgermanische Religionsgeschichte. 1910. S. 134.

Priester[1] die Lade aufhebt, spricht er ausdrücklich aus, was er mit der Tat sagen will, um auch des richtigen Verständnisses gewiß zu sein: Jahve soll aufstehen[2]. Und wenn er das Heiligtum in die Schlacht trägt, so heißt das, wie er vorsichtshalber hinzufügt: Jahve soll kämpfen. Und wenn er die Lade ins Zelt zurückbringt: Jahve soll sich niedersetzen. Zauberhafte Ideen sind damit so wenig verknüpft wie beim Tun des modernen Menschen, der seinem Gast einen Sessel anbietet und ihn auffordert, Platz zu nehmen. Eigentümlich ist nur die Naivität und lehrreich die Kraft der Lebendigkeit, mit der hier Jahve als Persönlichkeit gedacht wird. Ist es bei Kindern anders?

Daran, daß die Lade hier als ein leerer Thron aufgefaßt wird, kann nicht der geringste Zweifel sein[3]; denn die beiden charakteristischen Worte sind „Steh auf" und „Setz dich nieder". Die beiden genau entsprechenden Gebärden sind das Aufheben und Hinstellen der Lade. Dagegen ist die Beziehung zum Kriege nicht notwendig gegeben. Man darf zwar aus anderen Erzählungen[4] ergänzen, was hier nicht ausdrücklich berichtet wird, daß man das Heiligtum auch auf den Kriegsschauplatz zu tragen pflegte, um den Gott in die Schlacht zu führen und zum Kampf zu reizen. Aber es ist in keiner Weise für die Lade charakteristisch, daß ihr Gott ein Kämpfer ist, und als Kriegspalladium kann sie nicht gut geschaffen worden sein, da der Soldat keinen Sessel gebraucht. Wenn auch der erste Spruch bereits den Kriegsgott im Auge hat, so läßt doch der zweite noch ein älteres Stadium erkennen. Denn er spricht nicht vom Kriege, sondern einfach vom Stillsitzen und Ausruhen. Demnach muß das entsprechende Gegenstück das Aufstehen und Marschieren gewesen sein. Diese Auffassung wird von der Rahmen-Erzählung, in der die Lieder mitgeteilt werden, als richtig erhärtet[5]. Der Gott der Lade ist demnach ursprünglich kein Gott des Krieges, sondern ein Führergott gewesen, der seinem Volke voranzog. Seine erste Aufgabe war nicht, die Feinde zu besiegen, sondern den Weg durch die Wüste zu weisen. Da aber in der Wüste jeder Fremde ein Feind ist, so ist das nomadische

[1]) Solange die Lade existiert, hat es auch Priester gegeben, sie zu bedienen.

[2]) Holzinger (Numeri S. 40) behauptet: „In der Gleichung, Lade = Jahve, bekundet sich ein kräftiges Heidentum." Aber wenn Jahve = Lade wäre, wie könnte er dann von ihr aufstehen oder sich auf ihr niederlassen? Der Spruch weiß also von dem „kräftigen Heidentum" nichts. Die Lade ist nur der Thron Jahves.

[3]) Vgl. Martin Dibelius: Die Lade Jahves 1906, der diese These auch für die übrigen Stellen bewiesen hat, freilich gerade bei diesem Spruche (S. 8 ff.) zu zaghaft schließt. [4]) Vgl. besonders I Sam. 4. [5]) Vgl. o. S. 234 ff.

Heiligtum des Wandervolkes zugleich das Kriegspalladium des Heeres, oder es konnte wenigstens leicht dazu werden. Die Signalworte, die später, wie der erste Spruch zeigt, meist beim Aufbruch in die Schlacht und bei der Rückkehr von dort gesungen wurden, pflegte man ursprünglich, wie der zweite Spruch lehrt, jeden Morgen beim Verlassen des Zeltlagers und jeden Abend beim Einzug in dasselbe anzustimmen, wenn der Gott aufstehen und wenn er zur Ruhe gehen sollte. Man darf sie demnach als eine gottesdienstliche Liturgie bezeichnen, die beim Betreten des heiligen Zeltes gesungen wurde und die Gottheit ehrerbietig zu den gewünschten Handlungen auffordern sollte[1].

Aus den überlieferten Tatsachen und aus allgemeinen Prinzipien[2] läßt sich die Geschichte dieser Sprüche mit annähernder Sicherheit rekonstruieren. Auf der ältesten Stufe begnügte man sich mit der einfachen Aufforderung: „Steh auf, Jahve" oder: „Setz dich nieder, Jahve." Denn fast alle Gattungen sind aus Imperativen und Interjektionen erwachsen; darum sind eben diese erstarrt und zu typischen Einleitungsformeln geworden, an denen der festgeprägte Stil einer Gattung sofort erkennbar ist. Auf der zweiten Stufe fügte man ein kurzes Glied hinzu, sodaß ein Sätzchen entsteht; so folgt beim Leichenliede dem bloßen „Weh" ein „wie schön war er"[3], so hier, wie beim zweiten Spruch, dem „Setz dich nieder, Jahve", ein „bei den Stämmen Israels". Erst auf der dritten Stufe wurde die Einheit größer, wenngleich das Liedchen noch immer einen bescheidenen Umfang bewahrte. Aus diesem literargeschichtlichen Grunde trägt der erste Spruch die jüngere Form, wie er auch religionsgeschichtlich eine jüngere Auffassung der Lade enthält.

Auch das Bannerlied[4] ist ein Schlachtlied gewesen:

Hand an das Banner Jahves:
Krieg hat Jahve mit Amalek!

---

[1]) So kennen wir z. B. aus Ägypten die liturgischen Lieder, welche die tägliche Toilette des Gottes bis in die Einzelheiten hinein begleiteten; vgl. Adolf Erman: Ägyptische Religion[2] S. 57ff.

[2]) Vgl. Erich Schmidt: Die Anfänge der Literatur (Kultur der Gegenwart I, 7) 1906, besonders S. 8ff. und Gunkels mehrfach genannte Aufsätze.

[3]) Vgl. I Reg. 13,30 mit Jer. 22,18.

[4]) Ex. 17,16. כי = ὅτι recitativum. מדור דר ist spätere Glosse, da es den Rhythmus (des Fünfers) stört und auch sachlich erst aus späterer Zeit begreiflich ist. Text und Verständnis des Liedes sind von der Erklärung der Sage abhängig; vgl. o. S. 155ff. Da ויאמר hier den Sinn hat: „Darum heißt es in dem Liede", so können 15 und 16 zusammengehören. Unter dieser Voraussetzung muß man beide Male entweder נס oder כסא lesen. Das überlieferte

Das Banner Jahves, an das die Hand zum Schwur[1] gelegt wurde, ist mit dem Stabe identisch, den Mose auf dem Berge über Amalek ausstreckt[2]. Der erste Halbvers erläutert und begleitet die kultische Handlung des Schwures selbst[3]. Das kleine volkstümliche Schlachtlied, das den politischen Kampf als eine religiöse Tat feiert, ist gewiß mit feuriger Begeisterung gesungen worden. Die Verquickung der Religion mit Politik und Patriotismus ist ein Kennzeichen aller nationalen Dichtung, besonders auf dem Gebiet der antiken Volksreligionen.

כֵּס = כִּסֵּא ist zwar auffällig, aber sprachlich nicht unmöglich. Auch sachlich ließe sich der Ausdruck verstehen, wenn man den „Thron Jahves" mit der „Lade Jahves" identifizieren wollte. Aber von der Lade ist in der Erzählung nicht die Rede. Alle Versuche, den „Thron Jahves" als Altar aufzufassen und diesen Altar mit dem als Sitz benutzten Stein (V. 12) zu identifizieren, sind von vornherein abzulehnen, da die Altäre niemals als Thronsitz der Gottheit galten, wenigstens nicht in Israel, wahrscheinlich auch nicht in Petra (gegen Kittel: Geschichte I[2] S. 464; Procksch: Elohimquelle S. 84 Anm. 5). Dagegen läßt sich, wie gezeigt, der überlieferte Altarname: „Jahve ist mein Stab-Banner" im Zusammenhang der Sage gut erklären. Dann muß aber notwendig in 16 יָהּ כִּס gelesen werden, wie vielfach geschieht.

[1]) Zu welchem Zweck die Hand an das Banner gelegt wurde, ist nicht ganz sicher. Vielleicht geschah es nur, um die Fahne von ihrem Platz zu holen und aufzuheben (ähnlich wie bei der Lade). Mit größerer Wahrscheinlichkeit aber wird man einen Schwurgestus vermuten dürfen, worauf der zweite Halbvers hinweist. Die Schwurgesten sind verschieden: Entweder hebt man die Hand zum Himmel, weil die Gottheit im Himmel wohnt (Gen. 14,22; Dtn. 32,40), oder man legt die Hand unter die „Lende", weil das Zeugungsglied heilig ist (Gen. 24,2), oder man schwört vor der Massebe (Gen. 31,44 ff.; Ex. 24,4; Jos. 24,25 ff.), weil der heilige Stein als Sitz der Gottheit gilt. So ist ein Schwur vor dem Stabe oder mit Berührung des Stabes dort wohl denkbar, wo das Holz den Gott oder das göttliche Symbol darstellt. Der mittelalterliche „Eidstab" hat sich bis in unsere Tage beim „Fahneneid" erhalten; vgl. Karl von Amira: Der Stab in der germanischen Rechtssymbolik (Abh. der Bayr. Akad. d. Wiss. philos.-philol. u. hist. Kl. XXV, 1. München 1909) S. 92 ff. So schwuren auch die Skythen bei ihrem Säbelgott (Luc. Tox. 38) oder Achill bei seinem Szepter (Ilias A 233) oder Parthenopaios bei seiner Lanze „im Vertrauen darauf, daß sie heiliger zu achten sei als ein Gott" (Aischylos Septem adv. Theben 511). Eine genau entsprechende babylonische Parallele hat sich in dem Tempel Esagila auf einem Kudurru gefunden: Marduknadinachi schwört vor der Lanze, dem heiligen Speerstab Marduks; vgl. R. Koldewey: Die Tempel von Babylon und Borsippa. Leipzig 1911. S. 48 und Abb. 73. Daß man vor Symbolen, speziell Waffen, einen Eid leistete, ist auch literarisch bezeugt; vgl. OLZ. XV. 1912. Sp. 150.

[2]) Vgl. o. S. 157 Anm. 3.

[3]) Der Schwur ist wohl nur als poetische Fiktion aufzufassen, nicht als wirklich geschehen.

Von den spezifisch kultischen Liedern kann der Segen Aarons[1] mit Sicherheit der mosaischen Zeit weder zugesprochen noch ihr aberkannt werden:

Jahve möge dich segnen
und dich behüten,
Jahve lasse dir leuchten sein Antlitz
und sei dir gnädig,
Jahve wende sein Antlitz dir zu
und gebe dir Frieden!

Das Gedicht hat die Form des „Segensspruches" und ist, wie viele Lieder dieser Gattung, dreigeteilt[2]. Um das Wort wirksam zu machen, ist die Anrufung der Gottheit die Hauptsache; ihr Name wird darum feierlich in jedem Verse wiederholt. Der Polytheist häuft in solchem Falle die Namen verschiedener Götter, z. B.[3]:

Anu und Anatu im Himmel mögen ihn segnen!
Bel und Belit mögen ihm in Ekur
Das Schicksal des Lebens bestimmen!
Ea und Damkina, die in der großen Tiefe wohnen,
mögen ihm das Leben langer Tage gewähren!

Darauf folgen noch fünf weitere Glieder mit neuen Anrufungen. Aber auch da, wo sich der Polytheist mit drei Gliedern begnügt, pflegt er der Göttertrias zu huldigen, während sich der Israelit auf den einen Namen Jahve beschränkt und sich damit als Monotheist erweist. So lautet ein babylonischer Segensspruch[4], der sich nach Form und Inhalt auffallend nahe mit dem hebräischen Liede berührt:

Ea freue sich über dich,
Damkina, die Königin des Ozeans,
erleuchte dich mit ihrem Antlitz,
Marduk, der große Aufseher der Igig,
erhebe dein Haupt!

Die Dreizahl der Glieder erklärt sich wohl, abgesehen von ihrer typischen Verwendung, speziell daraus, daß auch bei Beschwörungen die Dreizahl

[1]) Num. 6,24–26. „Frieden", wörtlich „Heil".

[2]) Vgl. Gen. 48,15 ff. und die zahlreichen Parallelen und Zitate bei Gunkel: Genesis[3] S. 473.

[3]) Agumkak. VII 34–44 nach Joh. Hehn: Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament (Leipz. Semitist. Studien II 5). Leipzig 1907. S. 65.

[4]) Schamaschhymnus VR 50 f. III 22–27 nach Joh. Hehn: Siebenzahl und Sabbat S. 65.

beliebt war. Das Bedürfnis nach einem solchen Segensspruche mußte sich schon früh[1] einstellen, da der Schluß einer Opferhandlung oder die Weihe des Heeres beim Auszug in den Krieg ihn notwendig forderten. Der Segen spielt in den Väter-Sagen[2] und in den Stammesliedern eine große Rolle und wird auch in der späteren Gesetzgebung[3] nachdrücklich betont. Es wird in der älteren Zeit mancherlei Formen des liturgischen Segens gegeben haben, ehe der nach Aaron benannte allgemeine Gültigkeit erhielt, und auch dieser hat seine Geschichte erlebt. Die älteste Fassung, die sich auch hier sicher rekonstruieren läßt, lautete einfach: „Jahve segne dich!" Dabei hob der Priester, oder später auch der König[4], seine Hände wie beim Gebet zum Himmel und segnete das Volk als Vertreter der Gottheit. So sind auch in diesem Falle Wort und Gestus untrennbar verbunden. —

Unter den Liedern der mosaischen Zeit, soweit sie uns überliefert sind, fehlen *Zaubersprüche* völlig, wenn man nicht das Brunnenlied zugleich als Beschwörung auffassen will. Und doch waren sie gewiß damals schon vorhanden, wie die mit magischem Einschlag durchsetzten Sagen lehren. Aber eine überwiegende Rolle kann die Zauberei im ältesten Israel nicht gut gespielt haben, da sie sonst auch die volkstümliche Poesie in viel stärkerem Maße beeinflußt haben müßte. Bis auf die exilische Zeit ist die Zauberei nur ganz vereinzelt bezeugt. Diese Tatsache ist eine beachtenswerte Warnung für alle diejenigen, die im Gefolge der Ethnologen die Zauberei als die allgemeine Vorstufe der Religion betrachten und ihre Bedeutung für die älteste Zeit ins Ungeheure übertreiben, sodaß schließlich das Alltägliche zum Zauber wird.

Achtet man auf die *Gattungen der Poesie*, so sind die profanen und kultischen in gleicher Weise vertreten, ohne daß sich jedesmal eine scharfe Grenze zwischen beiden ziehen ließe. Ganz *profan* ist nur das „Brunnenlied", wie sich bei derartigen *privaten* Arbeitsliedern von selbst versteht, und das Zitat aus dem „Kriegsbuch Jahves", dessen Inhalt wahrscheinlich private Heldenlieder bildeten. Unter den *öffentlichen* Liedern trägt nur das Spottlied über den Fall Hesbons profanen Charakter, was sehr bemerkenswert ist. Das engverwandte Mirjamlied dagegen, ebenfalls ein politisches Siegeslied, hat nicht die Form eines profanen Gedichtes, sondern eines *gottesdienstlichen* Hymnus, wenn es auch nicht unbedingt mit dem Kultus zusammengehört. Das „Banner-

[1]) Der Segensspruch Aarons ist jedenfalls älter als PK, vgl. die Kommentare.
[2]) Vgl. auch die Bileam-Sage. [3]) Vgl. Lev. 9,22 f.; Dtn. 10,8; 21,5.
[4]) Vgl. I Reg. 8,14. Der König ist der oberste Priester.

lied", das beim Krieg gegen Amalek als Schlachtlied gesungen wurde, und die „Signalworte", die beim Aufbruch Jahves in den Feldzug angestimmt wurden, kann man mit demselben Recht unter die politischen wie unter die gottesdienstlichen Lieder rechnen. Denn sie sind mit den kultischen Handlungen, die sie begleiten, untrennbar verknüpft. Spezifisch kultisch ist nur der Segen Aarons.

Wenn man bedenkt, welche Fülle kultisch-rituellen Stoffes in dem Pentateuch überliefert ist, und wieviel Gelegenheit geboten war, gottesdienstliche Poesie zu zitieren, so muß man sich fast wundern, daß nicht mehr derartige Lieder vorkommen[1]. Von einem Priesterstaat oder einer „Theokratie", wie man fälschlich sagt, kann jedenfalls in der mosaischen Zeit noch nicht die Rede sein, wenn auch Ansätze dazu vorhanden sind. Das älteste Israel unterscheidet sich darin nicht von anderen Völkern der Antike; zu einem geistlichen Volk ist es erst im Laufe der späteren Geschichte geworden. Wohl aber zeigt es seine besondere Eigenart darin, in wie starkem Maße damals schon das natürliche Leben von der Religion durchwärmt und verklärt ist. Die Dichter feiern ausschließlich Jahve und unterlassen es, ihn mit irgendwelchen Beinamen zu schmücken, die auf die Verehrung anderer Götter hinweisen könnten. Jahve wird als Naturgott verherrlicht, der die Ägypter in der Meereswoge vernichtet, als Kriegsgott gepriesen, der Israels Feinde als seine Feinde behandelt, und als Segenspender angerufen, der Heil verschafft und allem Unheil wehrt. Die Motive sind, wo sie nicht ausschließlich dem Kultus entnommen sind, durch geschichtliche Erlebnisse angeregt; Schöpfung und Kosmologie scheinen noch nicht in den Gesichtskreis der Verfasser getreten zu sein. An Kultheiligtümern ist außer der Lade auch das Stab-Banner Jahves von der Dichtung umrankt worden.

Die Form der Lieder ist im allgemeinen anspruchslos; ausgenommen ist nur das Lied auf den Fall Hesbons, das man deshalb mit Sicherheit als Kunstpoesie betrachten darf[2]. Die „Volkspoesie" zeichnet sich zunächst durch ihre kleinen Einheiten aus; denn die Liedchen umfassen im Durchschnitt nur zwei Verse[3]. Noch interessanter ist der Ent-

[1]) Es handelt sich hier natürlich immer nur um die Lieder, die aus der mosaischen Zeit stammen oder stammen könnten. Aus der späteren Zeit sind im Pentateuch noch mancherlei liturgische Lieder zu entdecken, von denen man bisher nicht viel weiß.

[2]) Zur Kunstpoesie gehört wahrscheinlich auch das Bruchstück aus dem „Kriegsbuch Jahves" Num. 21,14 f.

[3]) Signalworte 2×1, Bannerlied 1, Brunnenlied 2, Mirjamlied 2, Segen Aarons 3 Verse.

wicklungsprozeß, der sich trotz der vorhandenen Kürze aufzeigen läßt. Das allmähliche Anschwellen des Umfangs, das zum Teil bewiesen, zum Teil erschlossen werden kann, erfolgt nach bestimmten Gesetzen. Die ältesten Elemente sind die Anfangsworte, die meist aus einem Imperativ bestehen: „Singet dem Jahve"; „es segne dich Jahve"; „steh auf, Jahve"; „setz dich nieder, Jahve"; „Hand an das Banner Jahves"; „quill auf, Brunnen"! Nimmt man noch hinzu, daß anderswo die Gattungen von Interjektionen ausgehen, so hat man die Uranfänge aller Poesie vor Augen. An diese primitivsten Bestandteile haben sich dann weitere Sätzchen kristallisiert, bis sie sich zu kleinen volkstümlichen Liedern auswuchsen, die im Chore gesungen werden konnten. Das hohe Alter der Chorpoesie erhellt aus dem sofort sich einstellenden parallelismus membrorum, der nicht aus psychologischen Motiven, sondern nur aus typischen Handlungen erklärt werden kann. Diese Entwicklung vollendet sich zum Teil erst auf dem Gebiete der Kunstpoesie, denn das ältere volkstümliche Lied wird bisweilen von der jüngeren Nachdichtung aufgegriffen und zu größeren Kompositionen ausgestaltet[1].

Eine zweite Eigentümlichkeit der „Volkspoesie" ist der enge Zusammenhang von Wort und Tat; diese ist mit jenem nicht nur untrennbar verbunden, sondern verschafft ihm auch den natürlichen Inhalt. Die Loslösung des Liedes von der es begleitenden Handlung ist im allgemeinen der mosaischen Zeit noch unbekannt und gehört daher in eine spätere Periode der israelitischen Literaturgeschichte. Die Verknüpfung hat sich am längsten im Bereich der Kultusdichtung gehalten, die ja mit Vorliebe Uraltes konserviert.

So bestätigt auch die stilkritische Analyse die aus anderen Gründen gerechtfertigte Behauptung, daß die im Pentateuch überlieferten Lieder, soweit sie hier besprochen worden sind, wirklich aus der mosaischen Zeit stammen; denn sie tragen, wenn auch nicht die älteste, so doch eine sehr primitive Form, die fast bis in die Urzeit aller Poesie zurückreicht. Immerhin warnt das eine sichere Beispiel der Kunstdichtung vor einer Verallgemeinerung des Urteils, als ob damals jeder höhere Schwung unmöglich gewesen sei. Das Lied auf den Fall Hesbons lehrt, daß neben der einfachen „Volkspoesie" eine entwickeltere Technik blühte, die für die Zukunft Größeres erwarten läßt.

31. **Die Sagensammlungen.** Unter den Erzählungen, die von

[1]) So beginnt die Kunstdichtung Ex. 15,1 mit dem Volksliede von Ex. 15,21, die Kunstdichtung Ps. 68,1 mit dem Volksliede von Num. 10,35.

der mosaischen Zeit handeln, gibt es keine Geschichtserzählungen[1]. Geschichtserzählung und Geschichtsschreibung können erst entstehen, wenn der politische Sinn erwacht ist, und die Politik wiederum ist mit dem Staate aufs engste verknüpft. In Israel fällt daher die Entwicklung dieser beiden literarischen Gattungen mit dem Beginn des Königtums zusammen, als das Volk zu einer politischen Größe zusammenwuchs[2]. Vorläufer der Geschichtserzählung finden sich vereinzelt schon im Richterbuche, vor allem bei Gideon und Abimelech, im großen und ganzen aber gehört das Richterbuch noch in den Bereich der Sage. Daraus geht hervor, daß die Ereignisse, die vor der Richterzeit liegen, ausschließlich in der Form der Sage oder des Liedes überliefert sein können. Einzelne geschichtliche Notizen, die aus mündlicher Tradition oder aus irgendwelchen Aufzeichnungen stammen, brauchen deshalb nicht geleugnet zu werden, sind aber als Fremdkörper zu werten. Sieht man von der künstlichen Chronologie ab, in deren Rahmen die Sagen später eingespannt worden sind, und den von ihr unabtrennbaren Daten, so bleiben nur zwei kurze Nachrichten übrig, die dem Wesen der Sage widersprechen und Anspruch auf historische Zuverlässigkeit erheben: die beiläufige Erwähnung der beiden Vorratsstädte Pithom und Ramses und die Bemerkung über das Alter der Stadt Hebron[3].

Alle Erzählungen dagegen über Mose und seine Zeit sind ihrer literarischen Art nach als Sagen zu betrachten. Fast überall, wo man das Leben des Mose auch packt, greift man Zauber und Wunder heraus, die untrügerischen Kennzeichen der Sage. Klingen seine Schicksale nicht wie ein Märchen aus längst entschwundenen Tagen? Seine Wiege bekränzt das Schilf des Nilstroms; die Pracht des Königspalastes umstrahlt seine Jugend. Als er zum Manne gereift ist, steigt er auf dem Sinai zum Himmel empor, redet mit der Gottheit von Mund zu Mund und bringt die Tafeln ewiger Weisheit herab. Die Wüste von Ägypten bis Palästina ist voll der Spuren, die der gottgleiche Heros hinterließ; überall sprudeln die Quellen, die sein Zauberstab auf immer dem Felsen entlockte, oder rinnt das süße Naß, das einst bitter dem salzigen Boden

[1]) Unter „Geschichtserzählung" verstehe ich diejenige Literaturgattung, die in der mündlichen Tradition der Geschichtsschreibung entspricht und ihr unmittelbar vorangeht.

[2]) Vgl. Göttinger Bibelwerk II, 1 S. XIff. und vor allem Hans Schmidt: Die Geschichtsschreibung im Alten Testament. Tübingen 1911, und Hermann Gunkel: Genesis[3] S. VII ff.

[3]) Ex. 1,12 und Num. 13,22. Hier sollen wohlgemerkt nur die literarischen Gesichtspunkte hervorgehoben werden.

entquoll. Und wie die Wiege des Helden so ist auch sein Grab von dem Dunkel geheimnisvoller Schauer umwoben. Sind die Erlebnisse Israels weniger sagenhaft? Als der Druck der Knechtschaft unerträglich wird, zucken die Schläge der Gottheit gnadenlos auf die Ägypter herab, bis das Volk ziehen darf. Vor ihm her wandelt die Wolken- und Feuersäule und zeigt sicher den Pfad durch das gespaltene Meer und die wegloſe Wüste. Auf dem heiligen Berge, dessen Feuer gen Himmel loht, offenbart sich unter Donner und Blitz die grandiose Größe der Gottheit. Vierzig Jahre wandern die Israeliten kreuz und quer; ihre Schuhe zerschleißen nicht und ihre Füße schwellen nicht an. Morgens regnet Manna als Himmelsbrot herab, und abends fliegen Wachteln als Wildpret herbei. Honig liefert der Felsen und Öl das Kieselgestein. Die Feinde vertreibt der göttliche Stab, und die Erde verschlingt die Übeltäter. So wird Israel, behütet, wie auf Adlers Fittichen, ins gelobte Land getragen.

Schwerer sind diejenigen Erzählungen als Sagen erkennbar, in denen das märchenhafte Element zurücktritt und in denen sich die geschichtlichen Ereignisse deutlicher widerzuspiegeln scheinen. Aber es fehlen die politischen Gesichtspunkte, die der Historiker im Auge hat. Ein Einblick in die zeitgeschichtlichen Verhältnisse, wie er etwa einer Chronik oder Annalen zu entnehmen ist, läßt sich nirgends gewinnen. Was uns als das Wichtigste erscheint, wird verschwiegen oder nur flüchtig gestreift. So wird z. B. das Volk Israel von Anfang an als ein fertiger Organismus betrachtet, von dessen Werden und Wachsen man nichts erfährt. Aus welchen Elementen bestand das Volk Israel, als es in Ägypten weilte, als es aus Kades zog, als es in Kanaan einbrach? Nur eine einzige Sage wird ausdrücklich auf Ruben und Gad beschränkt, alle übrigen Erzählungen kennen Israel nur als eine Einheit. Wie hieß der ägyptische König, unter dem das Volk einwanderte, der es bedrückte und unter dem es entfloh? Immer hören wir nur ganz allgemein von „dem Pharao"; die Namen der beiden Hebammen dagegen, die der König bestellte, weiß die Sage ganz genau. Warum ging Israel grade nach Kades, und wem gehörte diese Gegend? Weshalb verließen die Hebräer Kades und fielen über Moab her? Andererseits, wo uns Antworten auf unsere Fragen zuteil werden, da tragen sie oft nicht den Stempel geschichtlicher Wahrscheinlichkeit, sondern das Gepräge phantastischer Ausschmückung. Wie gelang es Israel, sich der ägyptischen Fron zu entziehen? Die Wunder und Plagen, von denen die Überlieferung voll ist, können dem Historiker nicht genügen. Was

geschah in Kades und welche Vorgänge spielten sich am Sinai ab? Was kindliche Augen geschaut und fabelfrohe Erzähler verkündet haben, ist der kritischen Forschung von vornherein verdächtig. Wie kam es zur Eroberung des Ostjordanlandes, und wie gelangte Israel dorthin? Die Erzählungen, soweit sie davon zu berichten wissen, sind blutleer und ohne den Pulsschlag lebendiger Wirklichkeit; es fehlt ihnen die bunte Fülle politischer Einzelheiten, die allein ihnen das Siegel zuverlässiger Erinnerung aufdrücken könnten.

Sind darum die Sagen für die historische Erkenntnis unbrauchbar[1]? Wäre diese Frage zu bejahen, so müßte der Geschichtsschreiber auf eine Darstellung der mosaischen Zeit völlig verzichten; denn andere Quellen als die Sagen des Pentateuchs gibt es nicht, von den wenigen Liedern abgesehen, die uns ebenfalls dort überliefert sind. Die meisten Forscher sind a priori der Meinung, daß die Sage einen historischen Kern hat, und im großen und ganzen gewiß mit Recht. Sagen sind Kletterranken; sie brauchen einen Stamm, den sie mit ihrem grünen Laubgehänge umarmen, mit ihren blauen Blumen küssen können. Meist schlingen sie sich um Orte oder um Personen, und grade weil diese Orte geographisch zu bestimmen und diese Personen geschichtlich zu erkennen sind, redet man von einer Sage im Unterschied vom Märchen, das frei von Raum und Zeit irgendwo im Walde und irgendwann, als Olim König war, spielt. Wo wirklich eine Erzählung vorliegt, die den Namen „Ortssage" mit Recht verdient, kann nicht der geringste Zweifel walten, daß der Ort tatsächlich existierte, und dasselbe gilt von der „Heldensage" mit entsprechender Folgerung. So wenig man das Vorhandensein von Quellen wie Mara und Massa oder von Orten wie Kades und Rephidim ernsthaft bestreiten wird, so wenig sollte man Mose aus der Geschichte zu streichen versuchen.

Mit dieser nackten Tatsache, daß Mose gelebt haben muß, wenn eine Sage von ihm erzählen sollte, ist freilich noch wenig gewonnen. Aber im Unterschiede vom Märchen, das, wenigstens in seiner gegenwärtigen Form[2], als reine Erfindung gelten will, beansprucht die Sage stets, wahrscheinlich zu sein. Mag auch der moderne Mensch den Inhalt der Sage vom objektiv-wissenschaftlichen Standpunkt oft genug anzweifeln, so muß die Erzählung doch zu der Zeit, wo sie entstand

[1]) Vgl. Wilhelm Kroll: Sage und Dichtung (Neue Jahrbücher. 1912. I. Abteilung XXIX. Bd. 3. Heft S. 168 f.)

[2]) Auf die Verhandlungen darüber, ob das Märchen ursprünglich Glauben verlangte, braucht hier nicht näher eingegangen zu werden.

und vorgetragen wurde, durchaus glaubwürdig gewesen sein. Die Kausalität des Wunders, die damals noch nicht durch die Kausalität der Naturgesetze verdrängt war, beeinträchtigte diese Wirkung in keiner Weise; Gotteserscheinungen und Kämpfe mit übermenschlichen Wesen (Ex. 4, 24ff.; Dtn, 33,8f.) waren damals noch nicht unerhört. Sollte aber die Sage die Wirklichkeit wiedergeben, so kann sie nicht nur in der Märchenwelt der Phantasie aufgehen, sondern das schlichte Leben des Alltags muß überall in sie hineinragen. Übersinnliches und Reales müssen sich in ihr zu innigem Bunde verschlingen. Mißt man die Moseerzählungen an diesem Maßstab, so darf man sie mit Recht Sagen nennen. Denn den kulturellen Einschlag, der sich hier und dort findet und der das Milieu jener Zeit widerspiegelt, kann niemand leugnen. Er ist besonders wertvoll, weil er dem täglichen Leben abgelauscht ist. Bei aller Phantasie, die leichtbeschwingt den Boden der Wirklichkeit verläßt, besitzen die Erzähler auf der anderen Seite einen nüchternen Blick und eine gute Beobachtungsgabe; und hier können sie von ihren Hörern kontrolliert werden, die damals schon so strenge Kritiker waren wie heute.

Kulturelle Motive, die für die zeitgeschichtlichen Verhältnisse bedeutsam sind, liegen der Schilderung der Fronarbeiten in Ägypten zu Grunde; die Grausamkeiten der Aufseher sind ebenso charakteristisch wie die Zänkereien der Sklaven (Ex. 2,11ff.; 5,1ff.). Das Hirtenidyll der Schafzüchter am Rande der Wüste (Ex. 2,16ff.) wird ebenso plastisch beschrieben wie der Familienbesuch in Kades (Ex. 18,1ff.). Wer die Wüste kennt, weiß, wie notwendig es ist, einen Führer zu haben; dies Motiv wird mehrfach benutzt, so in den Sagen von der Feuer- und Wolkensäule, von der Lade, von dem Engel, von Jahve selbst, die vor dem Volke hergehen (Ex. 13,21f.; 23,20ff.; 33,1ff.; Num. 10,29ff.). Aus dem Wüstenleben stammt auch das Motiv des Murrens über den Mangel an Speise und Trank, das fast bis zum Überdruß verwertet wird (Ex. 16,1ff.; 17,1ff. usw.). Einen Schluß auf die vielen Streitigkeiten und Prozesse, die unter den Einzelnen und unter den Stämmen im Schwange waren, gestatten die Geschichten von dem Massenzulauf, der den Richter in Kades ermüdet (Ex. 18,13ff.; Num. 11,11ff.). Bilder aus dem Leben des Alltags sind die Aufstände einzelner Personen, wie Aaron und Mirjam (Num. 12,1ff.), oder größerer Gemeinschaften, wie der Rotte Korah (Num. 16,1ff.). Die Sagen vom goldenen Kalb (Ex. 32,1ff.) und vom Abfall zum Baal Peor (Num. 25,1ff.) malen mit wenigen, aber scharfen Strichen, wie es im Baalkultus herging und wie

die Prostitution den Höhepunkt des Gottesdienstes bildete. Nach alledem kann kein Zweifel sein, daß die Sage realistisch sein will.

Das Problem, das der Sagenforscher zu lösen versuchen muß, besteht demnach in der Frage, wie man Phantasie und Wirklichkeit innerhalb der Sagen scheiden kann. Zu diesem Zweck muß man vor allem darauf achten, ob die Motive typisch oder individuell sind. Die historischen Motive wechseln je nach den Zeitverhältnissen; die Feinde Moses sind andere als die Sauls oder Davids. Auch die lokalen Motive sind verschieden je nach dem Ort, an dem die Erzählung haftet; die Sagen, die in Ägypten spielen, sind mit anderem Kolorit getönt als die Sagen vom Sinai oder von Kades. Auch die Personen werden von der Sage ganz anders gezeichnet je nach den Bedingungen, unter denen sie leben; die Gestalt des Mose paßt weder in die Patriarchen- noch in die Richterzeit. Die märchenhaften Motive dagegen, die Zaubergeschichten und Wunder sind typisch; daß der Held das Wasser spaltet und trockenen Fußes hindurchgeht, wird zu allen Zeiten und bei vielen Völkern in derselben Weise erzählt. So darf man als Norm aufstellen, daß die Motive der Wirklichkeit einen zufälligen, unwiederholbaren, weil individuell bedingten Charakter tragen, daß die Motive der Phantasie dagegen typisch sind, weil sie, über Raum und Zeit erhaben, immer und überall wiederholt werden können. In der Geschichte waltet der Zufall, dessen Umstände nie wiederkehren und dessen Möglichkeiten unerschöpflich sind. Die Menschenwelt ist so unermeßlich reich, daß keine Persönlichkeit der andern gleicht. Auch Orte und Landschaften sind durch besondere Merkmale fast überall in der Welt von einander unterschieden. Das Reich der Phantasie aber ist, so paradox das zunächst klingen mag, eintönig und begrenzt; das Märchen, das vom Wunder lebt, bleibt ewig dasselbe. Mag auch das Sonnenland des Märchens eine Zeitlang locken und reizen, auf die Dauer fesselt jedenfalls die Sage sehr viel mehr.

Es muß darum als Regel gelten, daß überall da, wo in der Sage typische oder märchenhafte Motive vorliegen, ein geschichtlicher Hintergrund nicht vorhanden sein kann, abgesehen von dem Helden, dem Orte oder dem Gegenstand, an den die Erzählung anknüpft. Doch ist dann vielleicht eine Ausnahme gestattet, wenn Einzelheiten in auffälliger Weise vom Typus abweichen. Viele Sagen wissen von bevorzugten Lieblingen der Gottheit, die aus deren Hand himmlische Tafeln oder Bücher erhielten[1],

[1]) Vgl. o. S. 191.

aber von keinem ist je erzählt worden, daß er dies göttliche, unersetzlich wertvolle Geschenk im Zorn zertrümmert habe. Da nur die Mosesage diesen eigenartigen Zug enthält, so mögen die Erzähler durch den historischen Charakter des Mose dazu angeregt worden sein. Mose war, wie auch andere Sagen lehren, wahrscheinlich von einer so elementaren Leidenschaft beseelt, daß man ihm auch eine derartige Tat wohl zutrauen konnte. Auf die Wahl der Motive zu achten, ist überhaupt sehr wertvoll; denn die Erzähler nehmen nicht jedes Motiv, das ihnen grade einfällt, sondern sie suchen aus dem Schatz der ihnen bekannten Motive diejenigen heraus, die zu dem Helden oder in die Situation passen. Daß sie imstande waren, die charakteristischen Eigenschaften einer Persönlichkeit zu erfassen, ist nicht zu bezweifeln, da später David mit vollendeter Meisterschaft dargestellt worden ist. Besonders sichere Schlüsse darf man dann ziehen, wenn dieselben Eigenschaften in verschiedenen Situationen wiederkehren. So muß man auch bei den märchenhaften Motiven immer wieder die Frage aufwerfen, warum grade diese und nicht andere von den Erzählern bevorzugt sind. Oft ist eine Antwort unmöglich, da man auch mit dem Zufall rechnen muß, wie bei der Geburtssage des Mose. Meist aber wird man bestimmte Gründe anführen können, die umsomehr einleuchten, je öfter sie als Erklärungsprinzip angewandt werden können. So dient die Theophanie häufig dazu, bestimmte Riten wie die Beschneidung, oder Gesetze wie die Zehngebote, oder Heiligtümer wie die Lade unmittelbar von der Gottheit abzuleiten. Da uns eine Fülle solcher Motive in den Mosesagen begegnet, so wird Mose, der hier als der Vermittler der göttlichen Offenbarungen verherrlicht wird, historisch betrachtet der Schöpfer dieser Dinge gewesen sein.

Wenn man nun die märchenhaften Motive, die im allgemeinen leichter zu erkennen als zu definieren sind, aus der Sage ausscheidet, so darf der Historiker den Rest keineswegs für bare Münze nehmen. Man schaut die geschichtliche Wirklichkeit durch die Sage fast immer wie in einem Spiegel, der entstellt und verzerrt. Den Erzählern fehlt das richtige Augenmaß, sodaß sie das Kleine groß und das Große klein darstellen. Sie lieben es zu übertreiben und bisweilen sogar ins Gigantische zu vergrößern; ferner verallgemeinern sie gern und verwischen die zarten Töne und feinen Nüanzen der Wirklichkeit. Zwei Beispiele mögen zeigen, wie die Gesichtspunkte von der Sage verschoben werden. Der midianitische Priester Jethro, der Mose in die Geheimnisse des Jahvekultes und der Jahveorakel einweiht, der als Lehrmeister Moses

ein Mann von hoher Bedeutung gewesen sein muß, erscheint nur als der fürsorgliche Schwiegervater, der für die Gesundheit seines Schwiegersohnes bangt und ihm beiläufig einen guten Rat gibt. In dieser Sage fehlen alle phantastischen Züge, und doch ist sie kein getreues Spiegelbild des realen Lebens, wie es von einem Historiker geschaut wird. Der Blick des Erzählers ist durch seine Interessen bestimmt; ihn reizt das Familienleben als das Milieu, in dem er selbst und seine Hörer zu Hause sind. Und zum andern: Als Mose zum Priester Jethro kommt und bei ihm in die Lehre geht, da erwartet man, daß er den Beruf des Priesters lernt und sich für sein späteres Priesteramt vorbereitet. Aber die Sage, die im Kreise der Hirten vorgetragen wird, macht ihn zum Hirten, verheiratet ihn und läßt ihn Kinder zeugen. So ist auch hier das Familienidyll zum Thema des Erzählers geworden.

Trotzdem sind diese Sagen nicht nur kulturgeschichtlich, sondern auch religionsgeschichtlich von hohem Werte. Aber ehe der Historiker sie nutzbar machen kann, muß er sie *vergleichen*. So weichen die beiden Erzählungen, die eben gestreift worden sind, im einzelnen stark von einander ab und stimmen nur in zwei Voraussetzungen überein: Mose ist der Schüler und der Schwiegersohn Jethros. Nach der einen Sage hat er das Handwerk des Hirten, nach der anderen das des Priesters gelernt, das eine Mal vor dem Auszug in Midian, das andere Mal nach dem Auszug in Kades. Jetzt ist beides chronologisch mit einander ausgeglichen, ursprünglich aber liegen zwei Sagenvarianten vor, die sich gegenseitig ausschließen. Sie können also nicht von einander abhängig sein und haben doch denselben Ausgangspunkt. Wenn sich zwei verschiedene Erzähler so nahe berühren, so müssen sie doch wohl durch die historische Wirklichkeit oder durch geschichtliche Tradition zu ihren Schöpfungen angeregt worden sein. Es ist darum wissenschaftlich gut begründete Pflicht, aus solchen Sagen einen historischen Kern herauszuschälen. Natürlich müssen in dieser Weise alle *Varianten herangezogen* und mit einander verglichen werden, um festzustellen, wie weit sie übereinstimmen oder abweichen. Gewöhnlich kann der Historiker nicht die Sage selbst, sondern nur ihre Voraussetzungen verwerten, und in der Regel wird er sich auf das beschränken, was ihnen gemeinsam ist, obwohl auch das Sondergut einer Erzählung auf treuer Erinnerung beruhen kann.

Was nun so aus einer Sage gewonnen wird, muß zu den Resultaten anderer Sagen in Beziehung gesetzt werden. Nur dann, wenn sich die Einzelheiten in einen größeren Zusammenhang einfügen lassen, sind sie von Bedeutung. Singuläre Beobachtungen, die nicht durch

andere Nachrichten oder Schlüsse gestützt werden, haben keinen Wert. Ein endgültiges Urteil läßt sich erst dann fällen, wenn sich das historische Gesamtbild als glaubwürdig erweist. Denn über Wahrscheinlichkeiten wird man nie hinauskommen, da sich die Umsetzung der Sage in Geschichte nicht in exakte, wissenschaftliche Regeln fassen läßt. Wie bei allen Problemen der Geisteswissenschaften, so entscheiden auch hier im letzten Grunde Geschmack und Takt, die nicht nur mit den Personen, sondern auch mit den Generationen sich wandeln. Wenn man früher geglaubt hat, man brauche statt der Individuen nur die entsprechenden Stammnamen einzusetzen und, was von jenen erzählt wird, mit geringen Änderungen auf diese zu übertragen, um aus der Sage Geschichte zu gewinnen, so ist heute diese allegorische Methode fast allgemein in Mißkredit geraten. Man empfindet sie nicht nur als geschmacklos, sondern auch als eine Vergewaltigung der Tatsachen, und die Resultate erscheinen als luftige Konstruktion. Die Sagenwelt eines Volkes ist zwar kein zu schwankendes Fundament, um ein leichtes historisches Gebäude aus wenigen Bausteinen darauf zu errichten; aber es bricht zusammen, wenn die Last zu schwer wird.

Nun kann aber der Historiker die Sagen nicht so benutzen, wie sie in der Überlieferung vorliegen; wer speziell die Geschichte der mosaischen Zeit schreiben will, darf im allgemeinen nur die Ursage verwerten. Sekundäre Schichten, die meist für die spätere Zeit charakteristisch sind, kommen nur dann für ihn in Betracht, wenn sie sich sehr früh über die primären gelagert haben. Darum kann der Historiker seine Arbeit erst beginnen, wenn die literargeschichtliche Forschung die jüngeren Schichten abgetragen und das Urgestein bloßgelegt hat. Aber nirgendwo im Alten Testamente findet man so viele Varianten wie in den mittleren Büchern des Pentateuchs. Die bunte Fülle der Parallelen ist erstaunlich; sie beengen sich nicht nur gegenseitig und bringen sich um ihre ästhetische Wirkung, sondern sie zerstören auch den inneren Zusammenhang. Dazu kommt noch, daß die Redaktoren, deren Geschicklichkeit in einzelnen Abschnitten der Genesis nicht leicht übertroffen werden kann, in den Büchern Exodus bis Numeri eine sehr unglückliche Hand hatten. So sind häufig eng zusammengehörige Varianten auseinander gerissen und nicht nur auf verschiedene Kapitel, sondern sogar auf verschiedene Bücher verteilt; bisweilen sind Erzählungen, die nichts mit einander zu tun haben, so eng verschmolzen, als bildeten sie eine organische Einheit. Anderswo sind Varianten verstümmelt und brechen manchmal sogar mitten im Satze ab. Vieles Mythologische ist gestrichen, weil es den Spät-

gebornen anstößig war. Aber unheilvoller noch als diese Unordnung, die dem kritischen Auge nicht lange verborgen bleibt, ist die scheinbare Ordnung, die überall da vorhanden ist, wo die Redaktoren sich allzu eifrig bemüht haben, die offenkundigen Lücken auszufüllen, die Nähte zu verdecken, die Differenzen auszugleichen und so eine äußere Einheit zu schaffen, die sich bei genauerer Betrachtung als innerlich brüchig erweist. Diese Retuschierung erschwert die wissenschaftliche Arbeit außerordentlich.

Den ersten Weg durch dies Dickicht hat die quellenkritische Forschung gebahnt, deren Methode von Wellhausen[1] in vollendeter Meisterschaft gehandhabt wurde. Die von ihm gewonnenen Resultate sind durch Andere, unter denen vor allem Kuenen[2], Jülicher[3], Baentsch[4] und Ed. Meyer[5] genannt seien, vielfach bestätigt, ergänzt und berichtigt worden. Über die Abgrenzung des PK ist man im allgemeinen einig. Dagegen läßt sich die Unterscheidung des J vom E nur selten mit annähernder Sicherheit durchführen, da das Hilfsmittel der Gottesnamen, das sich in der Genesis bewährt hat, in den mittleren Büchern des Pentateuchs fast völlig versagt, und da die Beweiskraft des Sprachgebrauches bei der Armut des Hebräischen ganz gering ist. In vielen Fällen sind JE weiter nichts als Etiketten, die man beliebig vertauschen darf. Trotzdem muß man versuchen, einstweilen mit der Hypothese eines JE auszukommen, nur soll man nie vergessen, daß es eine Hypothese ist. Schon um sich zu verständigen und in der Fülle der Varianten zurechtzufinden, sind die Sigla JE unentbehrlich, wenn sie auch nur relative Gültigkeit beanspruchen können.

Man soll die Arbeit, die von der Quellenkritik bisher geleistet worden ist, darum nicht gering schätzen[6]; im Gegenteil, ohne sie wäre die Analyse, die bis in die mündliche Tradition vordringen will, unmöglich. Überdies bleiben die Widersprüche und Dubletten bestehen, auch wenn man zweifelhaft ist, ob eine Variante zu J oder E gehört.

[1]) Julius Wellhausen: Die Composition des Hexateuchs[3]. Berlin 1899.

[2]) Abraham Kuenen in einer Reihe von Aufsätzen, die in der Theol. Tijdschrift IV—XXIV 1870—1890 erschienen sind.

[3]) Adolf Jülicher: Die Quellen von Ex. 1—7,7. Halle 1880 und: Jahrbücher für prot. Theol. VIII. S. 79ff. 272ff.

[4]) Bruno Baentsch: Exodus-Leviticus-Numeri. Göttingen 1903.

[5]) Eduard Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Halle 1906.

[6]) Der Versuch von B. D. Eerdmans: Alttestamentliche Studien (Heft 3f. Die Bücher Exodus und Leviticus. Gießen 1910ff.), die übliche Quellenkritik umzustoßen, wird mit Recht allgemein als gescheitert betrachtet.

Die Unterscheidung der literarischen Quellen ist aber vor allem erstrebenswert, um absolute Daten zu gewinnen. Die Aufnahme einer Erzählung in die Sammlung des JE oder PK gibt uns den terminus ad quem, bis zu dem die jeweilig vorliegende Fassung erreicht worden ist. Die Quellenkritik ging zunächst von der petitio principii aus, daß J und E jeder für sich ursprünglich eine Einheit bildeten und erst später durch einen Redaktor miteinander verschmolzen wurden. Unter dieser Voraussetzung konnte man JE als schriftstellerische Individualitäten betrachten. Diese Anschauung schien durch den Tatbestand gerechtfertigt, da allen Erzählungen des J ein gewisser gemeinsamer Charakter eigentümlich ist, der sie von denen des E unterscheidet, und da JE den Eindruck einheitlicher Quellenschriften machten.

Allmählich erkannte man aber zahlreiche Risse und Brüche, zuerst innerhalb des J der Genesis[1], dann auch anderswo. Durch sorgfältige Analyse gelang es, in einzelnen Erzählungen des JE verschiedene Schichten nachzuweisen, die man als J^a J^b J^c oder E^a E^b E^c oder ähnlich zu bezeichnen pflegte. Wollte man an der Einheitlichkeit der Quellenschriften und an den Schriftsteller-Persönlichkeiten als Verfassern festhalten, dann mußte man versuchen, alles Widerstrebende aus dem Zusammenhang des JE zu entfernen und einer neuen literarischen Quelle zuzuschreiben. Dies Wagnis hat Smend[2] unternommen, ist aber daran gescheitert. „Abgesehen von kleineren redaktionellen Klammern und einigen größeren Einschaltungen, die sich als solche deutlich verraten," so behauptet er, „läßt sich der gesamte Stoff zwanglos auf drei Erzählungswerke zurückführen, von denen jedes in sich widerspruchslos und wohldisponiert war, und jedes in seiner Art als eine höchst bedeutsame literarische Komposition erscheint"[3]. Neben dem E unterscheidet Smend einen älteren und einen jüngeren J, ohne zwingende Beweise für seine These vorbringen zu können[4].

[1]) Epochemachend war Karl Budde: Die biblische Urgeschichte. Gießen 1883.

[2]) Rudolf Smend: Die Erzählung des Hexateuch. Berlin 1912. Da dies Buch soeben erst erscheint, kann es erst hier berücksichtigt werden.

[3]) Smend S. 345.

[4]) Nach Smend S. 346f. ist schon der ältere J „ein durchaus einheitliches Werk". Das ergibt sich „nicht nur aus seinem inhaltlichen Zusammenhang, sondern auch aus dem widerspruchslosen Einklang, auf den die heterogenen Elemente der Erzählung überall abgestimmt sind". Prüfen wir diese Behauptung an einigen Beispielen: Auf S. 115ff. weist Smend Ex. 3,21–4,9.19–26.30b.31 dem älteren J zu, dessen Text unvollständig erhalten sei; 4,19 gehöre hinter 2,23a und vor 3,21. Danach rekonstruiert er die Sage des älteren J so: Jahve

befiehlt dem Mose, nach Ägypten zurückzukehren, weil alle Männer gestorben seien, die ihm nach dem Leben trachteten. (Daß 4,19 unmittelbar an 2,23a anschließt, ist richtig beobachtet; vgl. o. S. 16ff. Von 4,19 ist aber 4,20, so sollte man meinen, nicht zu trennen: Mose befolgt den Befehl Jahves und kehrt mit Weib und Kind nach Ägypten zurück. Damit endet die Sage von Moses Flucht nach Midian. Statt dessen schiebt nun Smend zwischen 4,19 und 20 noch 3,21. 22; 4,1–9 ein.) Mit dem Befehl zur Rückkehr erhält Mose den Auftrag, Israel aus Ägypten zu befreien, wie aus dem Folgenden zu ergänzen ist. Denn die Hebräerinnen sollen angewiesen werden, sich von den Ägypterinnen Kleinode und Festkleider zu leihen. (Wenn nun 3,21f. wirklich zum ältesten J gehören, dann muß dieser trotz Smends gegenteiliger Versicherung ein schlechter Erzähler gewesen sein; vgl. o. S. 21 Anm. 1.) Dann lehrt Jahve den Mose Zeichen, damit er durch sie beim Volke Glauben gewinne. (Wer 4,9 mit 4,1–8 verbindet, hat keinen Grund, die Erzählungskunst des Verfassers zu rühmen; denn die Vorwegnahme des Nilwunders ist eine grobe Stilwidrigkeit). Mose kehrt jetzt mit Weib und Kind nach Ägypten zurück. Darauf nimmt er den Gottesstab in seine Hand. (Der Text lautet wörtlich: „Dann kehrte er ins Land Ägypten zurück; dann nahm Mose den Gottesstab in seine Hand". Daß diese beiden Sätze nicht zusammengehören können, ist klar. Smend betrachtet sie trotzdem als Einheit und umschreibt ungenau: „Als Mose sich ... auf den Weg macht, nimmt er den Gottesstab." Ferner aber paßt der Gottesstab in 4,20 nicht zu dem Hirtenstab in 4,2; jener ist von Gott geschenkt, diesen bringt Mose bereits mit. Smends angebliche Quelle ist also nicht einheitlich.) Jahve ermahnt Mose, an alle die Wunderkraft zu denken, mit der er ihn ausgestattet habe; da der Pharao das Volk nicht beurlauben werde, solle Mose ihm das Sterben der Erstgeburt ankündigen. (Wieder nimmt hier der Text die Zukunft voraus und muß daher von einem schlechten Erzähler stammen. Wie kann man behaupten, eine solche Sage sei „wohl disponiert"? Die Wunder sind längst geschehen, Mose ist bereits in Ägypten und hat den Gottesstab schon in der Hand, da erscheint Jahve plötzlich noch einmal und erinnert Mose daran, er solle die Zeichen ja nicht vergessen! Nur ein Stümper könnte so erzählen). „Unterwegs" will Jahve den Mose plötzlich töten, weil er nicht beschnitten ist. (Derselbe Gott, der vorher dem Mose mitteilt, seine Feinde seien gestorben, ja der ihn mit der hohen Aufgabe betraut, sein Volk zu befreien, der ihm Zauberkraft und Gottesstab verleiht, überfällt ihn jetzt und will ihn töten? Smend wird es nicht wahrscheinlich machen können, daß ein und derselbe Erzähler solche widerspruchsvollen Erzählungen schuf. Er hat nicht einmal erkannt, daß die Beschneidung eine selbständige Sage ist; vgl. o. S. 57.) In Ägypten angekommen, gewinnt Mose durch die Zeichen den Glauben des Volkes. (Die Hauptsache fehlt: Sind denn die Männer wirklich gestorben, die Mose nach dem Leben trachteten? Wenn der Erzähler über dem Schluß nicht den Anfang vergessen hatte, dann mußte er dies berichten).

Wie hier so enthält der von Smend rekonstruierte ältere J auch sonst völlig disparate Elemente, sodaß von einer „höchst bedeutsamen literarischen Komposition" nicht die Rede sein kann. So soll er nach S. 131 erzählt haben: Jahve tötet alle Erstgeborenen der Ägypter. Am Morgen „fliehen" die Israeliten

„ohne Wissen des Pharao" „unter Benutzung des Schreckens". „Beim Aufbruch" leihen sie sich „von den Ägyptern" Schmucksachen und Kleider, und die Ägypter „drängen sie zu schleunigem Abzuge". (Wie können die Ägypter denen leihen, die an dem Untergang ihrer Erstgeborenen schuld sind? Wie reimt sich die heimliche Flucht mit dem Hinausdrängen aus dem Lande? Da 3,21f. zur selben Quelle gehört, so borgen dort die Frauen, hier die Männer. Mehr Widersprüche kann eine angeblich „widerspruchslose" Komposition in so wenigen Sätzen nicht vereinigen.) Nach Smend S. 347 ist der jüngere J seinem Vorgänger „nicht nur völlig ebenbürtig", sondern auch „der bedeutendste historische Autor des ganzen Alten Testaments". Aber er ist nicht nur ein „historischer Autor", sondern auch ein „großer Dichter". Prüft man diese Behauptungen etwa an der von Smend S. 162ff. rekonstruierten Sinai-Sage, dann zerrinnen sie wie Wasser unter den Händen. Der jüngere J soll so erzählt haben: 1. Jahve ruft dem Mose vom Berge aus zu, er wolle in einer dichten Wolke zu ihm kommen, damit das Volk die Unterredung zwischen ihm und Mose höre. Mose verständigt das Volk, das sich bereit erklärt, „mit Jahve in feste Beziehung zu treten". 2. Jahve gibt dem Mose die nötigen Befehle für die bevorstehende Begegnung. (Warum hat er das nicht sofort beim ersten Mal getan?) Wer den heiligen Berg betritt, soll sterben. 3. Jahve erscheint in der Wolke, ruft den Mose zu sich, sendet ihn aber sofort wieder hinab, um vor dem Betreten des Berges zu warnen. (Warum ruft Jahve nicht, wie vorher, vom Berge aus? Ist das gute Disposition, wenn Jahve zweimal die Israeliten warnen muß? Wo bleibt denn die Erfüllung der Verheißung, das Volk solle der Unterredung zwischen Jahve und Mose zuhören?) Mose steigt hinab und verpflichtet das Volk zum Gehorsam gegen Jahve. 4. Jahve befiehlt dem Mose (wo und wann?), zwei steinerne Tafeln zu hauen und mit ihnen zum zweiten Male auf den Berg zu steigen. (Warum hat Jahve diesen Auftrag nicht sofort gegeben, sondern läßt den Mose einmal unnütz hinaufsteigen?) Als Mose oben ist, tritt Jahve neben ihn. Mose ruft ihn an (wozu denn, wenn er neben ihm steht?), und „Jahve eröffnet ihm, daß er jetzt einen Bund schließe und dabei Gehorsam für seine Gebote fordere". Zur Abwehr des künftigen Götzendienstes verkündet Jahve zehn Gebote, die Mose in 40 Tagen auf die beiden Steintafeln schreibt. „Hierauf" befiehlt ihm Jahve, das Volk nach Kanaan zu führen und die Lade zu fertigen. „Endlich entläßt er das Volk mit Mahnungen und Verheißungen für die Zukunft." (Ist denn Mose wieder vom Berg herabgestiegen? Woher kommt plötzlich das Volk?)

Noch schlimmer wird der E S. 163f. behandelt. Während Jahve nach dem J im Himmel wohnt, soll er nach dem jüngeren E auf dem Berge selbst zu Hause sein. Während Mose die Gebote in ein Buch schreibt, wird die göttliche Bundesurkunde auf steinerne Tafeln verzeichnet; das himmlische Duplikat ist nach Smend nur dazu da, zerbrochen zu werden. Gott selbst beschreibt die steinernen Tafeln, und doch verweilt Mose 40 Tage auf dem Berge, man begreift nicht warum. Nach den Ausführungen o. S. 186ff. kann es wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß Smend fälschlich für die Darstellung eines Schriftstellers hält, was in Wirklichkeit auf viele Erzähler zurückgeht. Wenn seine Rekonstruktion des E richtig wäre, dann hätte Smend sich selbst widerlegt; denn

Zu einer befriedigenden Erklärung des Tatbestandes wird man nur gelangen, wenn man JE für Redaktoren oder Sammler hält. Wäre der überlieferte Stoff von einer Schriftsteller-Persönlichkeit gestaltet und in die uns vorliegende Form des JE gegossen, dann müßte eine organische Einheit vorhanden und ein Aufzeigen der verschiedenen älteren Schichten unmöglich sein; da das Gegenteil der Fall ist, so haben JE die mündliche Tradition im wesentlichen so übernommen, wie sie damals lautete. Dies wird durch eine andere Beobachtung bestätigt. Vielfach ist die „klassische" Stufe einer Erzählung bereits überwunden, wenn die schriftliche Aufzeichnung beginnt; so hat die Blütezeit der Sage von den ägyptischen Plagen bereits vor der Zeit des JE stattgefunden. Es kommt noch eine dritte Erwägung hinzu. Die literarischen Formen einzelner Sagen weichen so stark voneinander ab, daß sie nicht demselben Autor zugesprochen werden können, obwohl sie in derselben Quelle überliefert sind. Wie himmelweit ist der Unterschied zwischen der nur drei oder vier kurze Sätze umspannenden Sage von Moses Beschneidung und zwischen der ausführlichen Erzählung der sieben Mal sich wiederholenden Plagen! Nur der PK ist, wie allgemein zugestanden wird, von einer stark ausgeprägten, priesterlich interessierten Persönlichkeit geschaffen worden; bei ihm ist daher die Sagenwelt Israels am weitesten von der volkstümlichen Fassung entfernt.

nach ihr ist der E so wenig wie der ältere oder jüngere J ein „großzügig disponierender Autor" (S. 145). Es hat keinen Wert, die Beispiele zu häufen, da die aufgezeigten Fehler typisch sind: 1. Die „Quellen" Smends enthalten die heterogensten Bestandteile, die nur bei einem Sammler, aber nicht bei einer Schriftsteller-Persönlichkeit denkbar sind. Da er sich über deren Widersprüche nicht klar ist, so kann er sie für „widerspruchslos" ausgeben. 2. Smend verwechselt eine lose Aneinanderreihung einzelner Erzählungen mit großzügiger Disposition. Unter Disposition ist der logische und künstlerische Aufbau einer Erzählung oder einer Gruppe von Erzählungen zu verstehen. Die von Smend herausgearbeiteten Quellen sind aber weder logisch noch künstlerisch aufgebaut, sondern klaffen in lauter zusammenhanglose Bruchstücke auseinander. 3. Smend geht von der vorgefaßten Meinung aus, die literarischen Quellen seien Schöpfungen hervorragender Autoren, ohne das Recht einer solchen Anschauung zu prüfen. Da er die gegenteiligen Ansichten von vornherein kategorisch ablehnt (S. 4), so mußte er irre gehen. 4. Smend kümmert sich nicht um die literargeschichtlichen Probleme und vernachlässigt das Verhältnis der schriftlichen Quellen zur mündlichen Tradition (S. 347). Wer die stilkritischen Begriffe der „Einzelsagen" und „Sagenkränze" nicht kennt, muß notwendig auch die quellenkritischen Fragen falsch beantworten. So lautet ein einfaches Grundgesetz, gegen das Smend auf Schritt und Tritt verstößt, daß die Einzelsagen selbständig sind und nicht mit anderen Einzelsagen im Einklang zu stehen brauchen.

Während der PK den JE voraussetzt und nur selten selbständige Traditionen enthält, die vielleicht aus der mündlichen Überlieferung, vielleicht aus anderen, uns unbekannten schriftlichen Quellen geschöpft sind, steht dagegen der E unabhängig neben dem J.[1] Hin und wieder sind uns zwar Fälle begegnet, in denen der jüngere E durch den älteren J beeinflußt worden ist. Aber auch das Umgekehrte ist nachweisbar: An einzelnen Stellen ist der ältere J unter der Einwirkung des jüngeren E umgestaltet worden[2]. Demnach müssen hier Störungen des normalen Verlaufs und Eingriffe der Redaktoren vermutet werden. Entscheidend ist jedoch eine andere Tatsache, die sich immer wieder beobachten läßt. Die Sagen des E gehen nicht einfach auf den J zurück; bei sorgfältiger Analyse zeigt sich vielmehr, daß der E fast überall seine eigenen Wurzeln hat, die weit über den J hinausreichen. Wo die Erzählungen eine längere Entwicklung erlebt haben, läßt sich meist eine besondere Urform des E neben der des J rekonstruieren. Sie sind einander nahe verwandt, aber doch charakteristisch von einander verschieden. So bleibt es auch in der späteren Zeit; die Fassungen bewahren ihre eigentümlichen Merkmale und machen eine gesonderte, wenn auch analoge Entwicklung durch. Um dies zu erklären, wird man annehmen müssen, daß zwei Sagensammlungen zu verschiedenen Zeiten und wahrscheinlich auch an verschiedenen Orten stattfanden. Der J muß die ältere Sammlung sein, weil er meist die älteren Rezensionen überliefert hat. Wie bisher so wandelten sich die Sagen im Munde des Volkes auch fernerhin, bis sie ein zweites Mal durch den E aufgezeichnet wurden. Dieser Entwicklungsprozeß, in den große Persönlichkeiten nicht eingegriffen haben, vollzieht sich ausschließlich unter dem Einfluß der allgemeinen, zeitgeschichtlich bedingten Verhältnisse. Die Sammlung des E, die zwar in der Regel jüngere Sagenvarianten, daneben aber oft auch ältere und bessere Traditionen als der J bietet, muß daher bald nach der Sammlung des J entstanden sein. Da sich in den Mosesagen Einflüsse der Schriftprophetie fast[3] gar nicht finden, so ist 750 v. Chr. der späteste Termin für den E. Der J mag dann um 850 v. Chr. angesetzt werden, während der PK wahrscheinlich in die nachexilische Zeit gehört[4].

[1]) Anders urteilen Ed. Meyer: Israeliten S. 7 ff.; Smend: Die Erzählung des Hexateuch S. 2. 35. 56. 345 f. u. a. [2]) Vgl. besonders o. S. 96 f.

[3]) Die einzige Ausnahme vgl. o. S. 199 ff. in der Sage vom goldenen Kalbe.

[4]) Über den Ort der Sammlungen läßt sich nichts Sicheres sagen, abgesehen

32. **Die Einzelsagen.** Neben die Literarkritik ist durch die bahnbrechenden Forschungen Gunkels[1] als gleichberechtigte jüngere Schwester die Literargeschichte getreten, die über die schriftlichen Quellen hinaus in die mündliche Überlieferung der Sagen eindringen und die Entwicklung der Erzählungen bis in ihre Anfänge analysieren will. Zu der Quellenkritik, die für diesen Zweck unerläßlich ist, ja noch feiner bis in die kleinsten Verästelungen verfolgt werden muß, gesellt sich als neues Hilfsmittel die Erforschung der Gattungen und des ihnen eigentümlichen Stils. Die erste Aufgabe dessen, der die Mosesagen literargeschichtlich erfassen will, ist die richtige Abgrenzung der Einzelsagen, wie sie im Munde des Volkes umliefen, ehe sie mit anderen in einer Sammlung vereinigt wurden. Dies Unternehmen wird nur dadurch ermöglicht, daß die älteren Sammler JE keine Schriftsteller-Persönlichkeiten waren; sie ließen die Sagen im wesentlichen unverändert und begnügten sich, sie lose aneinander zu reihen. Erst allmählich erwachte das Bedürfnis, die gröbsten Widersprüche zu beseitigen und die Verschiedenartigkeit der Überlieferungen auszugleichen. Da die Versuche zu harmonisieren glücklicherweise nicht konsequent durchgeführt worden sind, so kann die literargeschichtliche Analyse trotz der entgegenstehenden Schwierigkeiten zu annähernd sicheren Resultaten gelangen.

Einzelsagen sind sagenhafte Erzählungen, die in sich abgerundet sind und andere Geschichten weder als Einleitung noch als Abschluß fordern. Sie stehen demnach im Gegensatz zu den Gliedern der Sagenkränze auf der einen Seite, die eine Gruppe von Erzählungen voraussetzen, und zu den Notizen auf der anderen Seite, die abgerissen sind und keine Erzählung darstellen; diese können zu einer solchen erwachsen, sind aber bisweilen wohl auch deren verkümmerte Reste[2]. Eine Erzählung fordert Handlung, und wo Handlungen berichtet werden, sind stets mehrere Motive aneinander gereiht; je größer deren Zahl ist, um so reizvoller ist die Erzählung. Das Motiv ist demnach der kleinste Teil eines poetischen Stoffes; aber es ist nirgends selbständig nachweisbar,

---

davon, daß der PK in Jerusalem zu Hause ist. Aber die Gründe, mit denen man JE zu lokalisieren pflegt, sind nicht stichhaltig. Das lehrt besonders deutlich der neueste Versuch von Smend: Die Erzählung des Hexateuch S. 31 ff. 342 ff.

[1]) Hermann Gunkel: Genesis[3]. Göttingen 1910; Die israelitische Literatur (Kultur der Gegenwart I, 7). Berlin 1906; und zahlreiche Aufsätze in RGG.

[2]) So finden sich Ortsnotizen über Elim (Ex. 15,27), über Massa (Ex. 15, 25 b), über Kades (Num. 20,1 c), über Rabbath Ammon (Dtn. 3,11) und vielfach über Wüstenstationen; geschichtliche Notizen vgl. o. S. 360.

da es immer mit anderen Motiven verbunden ist. Die volkstümliche Erzählung existiert überall nur in der Form der Einzelsage, weil diese allein leicht zu überschauen ist. Ihre Fassung ist um so knapper, je älter sie ist. Allmählich wachsen dann die Einheiten; neue Motive krystallisieren sich an die Ursage und erweitern ihren Umfang, der größeren Aufnahmefähigkeit der Hörer entsprechend, die sich im Laufe der Zeit steigert. So haben manche Erzählungen eine lange Geschichte erlebt, die man von ihren ersten, bescheidenen Anfängen bis zu ihrer stattlichen Blüte verfolgen kann, wie die Berufung Moses, die Wunder und Plagen in Ägypten, die Offenbarung am Sinai. Andere Sagen wiederum haben sich nicht entwickelt oder nur ganz wenig, wie die vom Antlitz Jahves oder von der Maske Moses; doch ist keine so unversehrt überliefert und noch heute so voll vom herben Dufte der Urzeit wie die Beschneidungssage.

Zum ältesten Bestande gehören fast alle Kultsagen. Sie knüpfen im Unterschiede von denen der Genesis nur selten an heilige Orte an. So erzählt man, wie Mose den Sinai, oder genauer den Berg und den Dornbusch, als die Wohnstätten der Gottheit entdeckte (Ex. 3,1 ff.); jüngere Sagen wissen auch von einer Höhle dort (Ex. 33,20 ff.). Außer dem Sinai gilt nur noch Kades als ein Ort, wo sich Jahve „als heilig erweist" (Num. 20,1 ff.) und wo sich auch ein Altar befunden haben muß (Ex. 18,12), aber keine Erzählung berichtet den Initiationsakt. Nur der Altar von Rephidim wird verherrlicht als Ruhmeszeichen nach der siegreichen Schlacht über die Amalekiter (Ex. 17,8 ff.). Damit sind wir schon zu den heiligen Gegenständen übergegangen, unter denen der Gottesstab die epische Gestaltungskraft am meisten angeregt hat: Er ist am Sinai dem Mose geschenkt worden (Ex. 4,17), hat sich in eine Schlange verwandelt (Ex. 4,1 ff.; 7,8 ff.), hat das Schilfmeer gespalten (Ex. 14,16 ff.) und Quellen geschlagen (Ex. 17,1 ff.; Num. 20,1 ff.), hat den Sieg bei Rephidim erfochten (Ex. 17,8 ff.) und in einer Nacht Blüten und Früchte getrieben (Num. 17,16 ff.); wieder anderswo ist er von Mose verfertigt und mit einer ehernen Schlange versehen worden, um Schlangenbisse zu heilen (Num. 21,4 ff.). Zu dem Stab gesellt sich die Lade Jahves, die Mose entweder am Sinai aus den Händen Jahves mit List oder Gewalt erhielt (Ex. 33,18 ff.) oder in Kades von seinem Schwiegervater als Ersatz menschlicher Führung durch die Wüste empfing (Num. 10,29 ff.); nach einer andern Sage baute Mose selbst die Lade und benutzte dabei die goldenen Ohrringe der Hebräer (Ex. 33,1 ff.). Jüngere Erzähler stellten der Lade als dem richtigen Jahvesymbol das goldene Kalb als das falsche gegenüber (Ex. 32,1 ff.). Zur Lade ge-

hörte das Zelt, in dem sie stand und in dem die Orakel gegeben wurden (Ex. 33,7ff.). Den Ephod mit den Orakellosen Urim und Thummim erbeutete Mose als Siegespreis von der Gottheit (Dtn. 33,8f); andere Sagen berichten, daß Mose auf Jethros Rat die Jahveorakel in die Rechtsprechung einführte (Ex. 18,13ff.). Ähnlich wie um den Ephod rankte sich die Sage auch um den Theraphim, die Maske, die Mose als Priester trug (Ex. 34,29ff.). Wie die priesterliche Thora in Mara (Ex. 15,22ff.), Massa (Ex. 15,25), Meribath-Kades (Ex. 16,1ff.; 18,12ff.; Dtn. 33,8ff.) oder am Sinai entstand (Ex. 24,12; 34,1ff.), war ein beliebtes Thema der Erzähler. Sagen über die heiligen Urkunden, über die Anfertigung und den Verlust der Gesetzestafeln (Ex. 24,12; 32,15ff.; 34,1ff.), über die Verkündigung und den Inhalt der Dekaloge (Ex. 20,1ff.; 34,1ff.) und über die Einführung des Bundesbuches schlossen sich an (Ex. 19,3ff; 24,3ff.). Ferner wissen die Sagen von heiligen Personen, wie Mose von Jahve selbst (Ex. 24,12; 34,28) oder von Jethro in die Opferriten (Ex. 18,1ff.) und Orakelbräuche eingeweiht wurde (Ex. 18,13ff.), wie die Leviten (Ex. 32,25ff.) und nach jüngeren Sagen auch Aaron (Ex. 4,13ff.) und seine Söhne als Priester eingesetzt wurden (Num. 20,22ff.; 25,10ff.). Auch Riten und Feste entgehen der Phantasie der Erzähler nicht, wie die Beschneidung (Ex. 4,24ff.), Mazzen (Ex, 12,33ff.), Pascha und Erstgeburt (Ex. 12,1ff.), und endlich der Sabbath (Ex. 16,1ff.). Schon aus dieser Fülle von Kultsagen erkennt man, daß die mosaische Zeit die Gründungszeit der israelitischen Religion ist. Einzelne Sagen feiern Mose geradezu als den Stifter der Jahvereligion; denn er hat den Namen der Gottheit entdeckt, sei es bei der Berufung (Ex. 3,13ff.) sei es beim Erwerb der Lade (Ex. 33,19), und er hat, was für die antike Religion ebenso wesentlich ist wie der Name, das Opfer zum ersten Mal für Jahve dargebracht (Ex. 18,12). Die Sagen vom Bundesschluß am Sinai (Ex. 24,1ff.) und von der Königskrönung Jahves in Kades (Dtn. 33,2ff.) sind die poetische Form, in welche die Erzähler und Dichter den Gedanken der Religionsstiftung gekleidet haben.

Diese Kultsagen kann man unter anderem Gesichtspunkt, weil sie verschiedenartige Motive enthalten, auch als Heldensagen betrachten; denn fast alle verherrlichen zugleich Mose als den Gründer des Jahvekultes. Ein einziges Mal muß er den Ruhm mit seinem Weibe Zippora teilen (Ex. 4,24ff.), und in drei Erzählungen erscheint Jethro als der priesterliche Ratgeber und Lehrmeister Moses (Ex. 18,1ff. 13ff.; Num. 10,29ff.). Außerhalb der Kultsagen wird das verwandtschaftliche Verhältnis zwischen

Mose und Jethro, zwischen Schwiegersohn und Schwiegervater, als Thema gewählt (Ex. 2,11ff.; 4,18ff.). Überdies wissen die ältesten Sagen viel von den Feinden Moses, die zugleich auch Jahves Feinde sind, zu erzählen, von Nadab und Abihu (Lev. 10,1ff.), von Dathan und Abiram (Num. 16,1ff.) und von der Rotte Korahs, wenngleich dieser Name erst später hinzugefügt worden sein mag (Num. 16,1ff.). Als der gefährlichste Gegner Israels gilt Bileam, der als ein gewaltiger Zauberer geschildert wird (Num. 22,1ff.). Zu den Feinden Moses gehören teilweise auch Mirjam (Num. 12,1ff.; 20,1), die anderswo als gottbegeisterte Sängerin gefeiert wird (Ex. 15,21), und Aaron (Ex. 32,1ff.; Lev. 10,1ff.; Num. 12,1ff.). Erst jüngere Sagen erhöhen Aaron und machen ihn zu dem ständigen Begleiter und Doppelgänger Moses; nur das Wunder vom blühenden Stab ist völlig auf Aaron übertragen (Num. 17,6ff.), und die Erzählung vom Tode Aarons ist der vom Tode Moses nachgebildet (Num. 20,22ff.). Im übrigen aber ist Aaron Statist wie Hur (Ex. 17,10; 24,14) und Josua (Ex. 17,10ff.; 24,13; 32,17; 33,11; Num. 11,28; 14,6ff.; 27,15ff.), Nadab und Abihu (Ex. 24,1.9; anders Lev. 10,1ff.), Eldad und Modad (Num. 11,26ff.). Sie alle werden um Hauptes Länge von Mose überragt, dessen ganzes Leben die Liebe der Erzähler mit einem Flechtwerk von Sagen umsponnen hat. Er wird nicht nur als der Stifter der Jahvereligion und als ihr erster Priester gerühmt, der die Gottheit entdeckt, mit ihr von Angesicht zu Angesicht verkehrt und gekämpft und mit ihrer Hülfe Zauber und Wunder verrichtet hat, sondern er wird auch als der politische Führer Israels gepriesen, der sein Volk aus Ägypten befreit, der es durch die Wüste zum Sinai oder nach Kades gebracht, der ihm hier eine politische Organisation gegeben (Ex. 18,13ff.) und der es von dort bis an die Grenze des gelobten Landes geleitet hat, wo er „auf Befehl Jahves" starb. Während fast überall historische Motive in die Welt der Phantasie hineinspielen, ist die Geburtssage ganz und gar märchenhaften Ursprungs (Ex. 1,1ff.). Novellistischen Charakter trägt die Sage von der Flucht Moses nach Midian (Ex. 2,11ff.), die Ansätze zu einer psychologischen Vertiefung zeigt und gerade darum zu den jüngsten Bestandteilen der Heldensage gehören muß, ebenso wie die oft schon der erbaulichen Legende sich nähernden Varianten, die sich im PK finden.

Unter einem dritten Gesichtspunkt kann man die Mosesagen fast in ihrem ganzen Umfange auch als ethnologische Sagen bezeichnen; denn in das Schicksal Moses sind überall die Fäden der Erlebnisse Israels

hineingewoben. Die Sagen erzählen ausschließlich vom Volke Israel, von seinen Wanderungen und den damit verbundenen Kriegen, die es durchmachen mußte, ehe es nach dem Auszug aus Ägypten das Ostjordanland eroberte; die anderen Völker werden nur erwähnt, soweit sie mit Israel in Berührung gekommen sind. Wenn man diese Geschichten ihrem Inhalt nach kurz charakterisieren wollte, so könnte man sie im Unterschiede von der Genesis als den „Vätersagen" und dem Buche Josua als den „Eroberungssagen" am besten Wandersagen nennen. Bei genauer Betrachtung lassen sich unter den Mosesagen zwei verschiedene Gruppen nachweisen, die auffällig voneinander abweichen. In den Sagen, die vor Kades und in Kades spielen, tritt Mose so stark in den Vordergrund, daß man diese Erzählungen am besten unter die Heldensagen reiht; in den späteren Sagen dagegen, die in die Zeit nach Kades gehören, steht Mose fast völlig im Hindergrunde, wenn er freilich auch nicht ganz verschwindet[1]. Damit hängt eine zweite Differenz aufs engste zusammen. Während in der ersten Hälfte der Sagen das Volk Israel überall als ein Ganzes unter der Führung Moses erscheint, finden sich in der zweiten Hälfte daneben noch Stammessagen. Ähnlich der Sage von Gad und Ruben (Num. 32,1 ff.), deren Absicht unzweifelhaft ist, wollte auch die Erzählung von der Aussendung der Kundschafter (Num. 13,1 ff.) ursprünglich die Frage beantworten, wie der Stamm Kaleb seine Wohnsitze in Hebron und Eskol gewann. Im übrigen aber ist man auf mehr oder weniger wahrscheinliche Vermutungen angewiesen, wenn man die Sagen auf einzelne Stämme oder deren Erlebnisse zurückführen will.

Zahlreicher und charakteristischer sind die Ortssagen, die den Hauptstationen der Wanderzüge Israels entsprechen. Im Lande Gosen sind es die beiden Städte Pithom und Ramses, die von der Sage flüchtig erwähnt werden (Ex. 1,11). Die dort spielenden Erzählungen sind mit dem Lokalkolorit Ägyptens getönt; die hervorstechendsten Merkmale sind große Bauten und schwere Fronarbeiten, Ziegelsteine und Mangel an Stroh. Die Sagen vom Sinai sind in die brennende Glut des Vulkan-

[1]) Wie Ed. Meyer: Israeliten S. 75 mit Unrecht behauptet; vgl. Num. 21,4 ff. (eherne Schlange); 21,32 (Kämpfe mit Sihon); 21,33 ff. (Kämpfe mit Og); 25,1 ff. (Baal Peor); 32,1 ff. (Gad und Ruben). Ed. Meyer will nur die Sage von der ehernen Schlange als alt gelten lassen. Tod und Begräbnis des Mose in Moab seien spätere Erdichtung, weil die Erzähler das Grab möglichst nahe an Palästina heranbringen wollten. Aber wenn sie schon erfinden wollten, dann konnten sie das Grab auch ins Westjordanland verlegen, wie es die heutigen Araber tun, und das umsomehr, als man damals das Grab nicht mehr kannte.

berges getaucht (Dornbusch Ex. 3,1ff.; Feuer- und Wolkensäule Ex. 13, 21f.; die Katastrophe am Schilfmeer Ex. 14,1ff.; die Offenbarung Jahves Ex. 19,1ff.; 20,18ff.). Meist aber haften die Ortssagen an Kades und seiner Umgebung; sie spiegeln die Schrecken der benachbarten Wüste wieder (Beschneidung Ex. 4,24ff.; eherne Schlange Num. 21,4ff.) oder die Freuden der Oase (die Quellen von Mara Ex. 13,22ff.; Massa und Meribath-Kades Ex. 17,1ff.; Num. 20,1ff.; die Speisungswunder vom Manna und von den Wachteln Ex. 16,1ff.; Num. 11,4ff.). Andere Sagen knüpfen an den Altar in Rephidim (Ex. 17,8ff.), an die Gräber in Kibroth hatthaava (Num. 11,4ff.), an die Brandstelle in Thabera (Num. 11,1ff.), an den Lagerplatz in Hazeroth (Num. 12,1ff.), an die Todesstätte Aarons auf dem Berge Hor (Num. 20,22ff.), oder an den Erdschlund, in den Dathan und Abiram versanken (Num. 16,30ff.). Dazu kommen nördlich von Kades im Negeb die „Bannstadt" Horma (Num. 14,39ff.; 21,1ff.) und endlich die weinberühmte Gegend von Hebron und Eskol (Num. 13,1ff.). In Moab gesellt sich zu dem Brunnen von Beer, den ein Lied besingt und vielleicht auch eine Sage verherrlichte (Num. 21,16ff.), der Berg Peor mit seinem unzüchtigen Baalkult (Num. 25,1ff.) und mit dem Mosegrabe in seiner Nähe (Dtn. 34, 1ff.) und die Berge Nebo und Pisga mit ihrem herrlichen Fernblick (Num. 23,1ff.; Dtn. 34,1ff.). Einen zweiten Anker der Ortssagen neben dem Lokalkolorit bildet der Name. Alle Namen, wie die Ortsnamen so auch die Personen- und Gottesnamen, verlangen eine Erklärung, und daher ist fast keine Ortssage ohne eine Etymologie. Die geistreichen oder nach unserem Geschmack kindlichen Auslegungen, die uns als ein müßiges Spiel erscheinen, sind für den antiken Menschen noch wichtig; denn für ihn ist der Name so viel wie das Wesen. So ist das Kleid der Sage buntgewirkt aus märchenhaften, historisch-phantastischen, kultischen, lokalen, kulturellen und etymologischen Motiven.

Die Mosesagen, die sich an Schönheit meist weder mit den Vätersagen noch mit den Erzählungen über Saul und David messen können, sind mit den Mitteln primitiver Erzählungskunst gearbeitet[1]. Zum ältesten Stil gehört nicht nur der kleine Umfang, sondern auch die knappe Ausdrucksweise. So werden Subjekt und Objekt nicht immer genannt, sondern müssen vom Hörer erraten werden; geschieht dies im Übermaß, so kann das Verständnis sehr erschwert werden. Das klassische Beispiel

[1]) Vgl. Gunkel: Genesis[3] S. XXXIIIff. Da seine ausgezeichneten Beobachtungen auch auf die Mosesagen zutreffen, so genügen hier einige kurze Andeutungen.

ist die Beschneidungssage (Ex. 4,24 ff.), die ihre ursprüngliche Kürze bewahrt hat. Spätere Abschreiber oder Redaktoren haben, um dem Leser zu Hülfe zu kommen, die fehlenden Explizita hinzugefügt und sind nun ihrerseits oft weit über das erlaubte Maß hinausgegangen; durch ihre Auffüllungen ist die kernige Schönheit der alten Sage häufig zerstört worden. Nur wenige Stellen sind ihrem Eifer entronnen[1].

Der primitive Mensch braucht sinnliche Wahrnehmung, und darum liebt die Sage die Anschaulichkeit. Sie redet niemals abstrakt von der Macht der Gottheit, ohne diese zugleich zu illustrieren: Überwältigend offenbart sich Jahve, dem Empfinden jener Zeit entsprechend, im Zauber, und daher sind die Mosesagen voll von Wundermotiven; seltener kommen historische Ereignisse in Betracht, wie die Katastrophe am Schilfmeer oder der Vulkanausbruch des Sinai, auch diese ins Phantastische übertrieben. Wie bei der Gottheit so prägt sich auch bei Mose die überragende Größe darin aus, daß er Zauber und Wunder verrichten kann, anders als der gewöhnliche Mensch. Seine Frömmigkeit zeigt sich in der nahen Beziehung zur Gottheit, die ihn ihres Umgangs würdigt, die ihn beschenkt mit dem Stabe, der Lade, den Gesetzestafeln, den Urim und Thummim, die ihn mündlich in der Thora unterweist, die für ihn gegen seine Feinde eintritt. Seine Klugheit wird an vielen Beispielen klar gemacht, an dem Scharfsinn, mit dem er den Namen Jahves richtig erkennt (Ex. 3,13 ff.) und die göttlichen Manna- und Sabbath-Rätsel löst (Ex. 16,1 ff.), an der Art, wie er die Gottheit überlistet (Ex. 33,18 ff.) und besser als Andere die Verhältnisse durchschaut (Ex. 32,17 f.; Num. 11,26 ff.). Die Leidenschaft seines Zornes ist so gewaltig, daß er die göttlichen Gesetzestafeln zertrümmert und das goldene Kalb den Israeliten zu trinken gibt (Ex. 32,1 ff.). Die Bereitschaft, sein Leben zu opfern, bringt die Größe seiner Liebe für Israel zum Ausdruck (Ex. 32,30 ff.). Der Erzähler sagt nicht einfach: „Das Volk ward traurig", sondern er schildert, wie die Hebräer ihren Schmuck ablegen (Ex. 33,1 ff.); und ähnlich: Die im Tal Eskol gepflückten Weintrauben sind so schwer, daß sie von zwei Männern an einer Stange getragen werden müssen (Num.

[1]) Es sei vor allem auf Ex. 4,5.8 verwiesen, wo zweimal ohne jede Einleitungsformel Reden der Gottheit vorliegen, die überdies nur in einem Nebensatz bestehen. Aber jeder verständige Leser kann das Fehlende leicht ergänzen: „Da sprach Jahve: Dies geschieht" oder so ähnlich. Häufig fehlen ganze Sätze, wie es scheint, ohne die Schuld der Redaktoren; denn sie werden vom Hörer oder Leser kaum vermißt. Das ist z. B. in der Sage von den Plagen öfter der Fall; man vgl. z. B. Ex. 7,18 mit 7,21 und 9,13 ff. im J.

13,23); die in Hebron wohnenden Riesen sind so groß, daß die Israeliten ihnen gegenüber wie Heuschrecken erscheinen (Num. 13,33).

Besonders klar läßt sich durch den Gegensatz illustrieren. Die Macht des Zauberers wird erst dann ganz deutlich, wenn ihm ein Gegner erwächst; so stellt die Sage die ägyptischen Gaukler dem Mose gegenüber, damit er über sie triumphieren kann. Wie klug oder wie weitherzig Mose ist, erkennt man am leichtesten, wenn ein einsichtsloser oder beschränkter Geist neben ihm steht; daher gesellt ihm die Sage den Josua (Ex. 32,17f.; Num. 11,26ff.). Kontraste lieben die Erzähler überhaupt, weil dadurch die Spannung erhöht wird. Äußerst wirksam sind die Gegensätze in der Sage vom goldenen Kalb: Der bildhafte Götze und der unsichtbare Gott, das im Sinnengenuß taumelnde Volk und der einsam fastende Mose, höchste Lust und tiefste Erniedrigung, die Konflikte zwischen dem Gehorsam gegen Jahve und dem Respekt vor den Eltern, zwischen der Liebe, die jede Sünde vergibt, und der Gerechtigkeit, die jedes Vergehen bestraft (Ex. 32). Auch die Kundschafter-Geschichte hat dies Motiv mehrfach verwendet: Kaleb ist mutig und hat Glück, Israel dagegen ist feige und hat Unglück; das Land ist fruchtbar, aber es wohnen Riesen darin; Jahve will sein Volk nach Kanaan führen, Israel jedoch sehnt sich nach Ägypten zurück (Num. 13f.). Vielfach haben erst spätere Erzähler das Mittel der Kontrastwirkung benutzt, um geschickt hier und da kleine Lichter aufzusetzen. So gehören nicht nur die ägyptischen Zauberer, die Gegner des Mose, einer jüngeren Schicht an, sondern vielleicht auch die Höflinge, die im Gegensatz zu der Verstocktheit Pharaos allmählich zur Besinnung kommen (Ex. 10,7ff.).

Die Sage ist Handlung, und um die Spannung der Geschichte zu erhöhen, haben die Erzähler eine ganz bestimmte Technik. Sie führen die Personen redend ein so, wie sich das wirkliche Leben abspielt. Die indirekte Rede fordert eine Kraft der Abstraktion und eine Feinheit der Sprache, deren das Hebräische nicht fähig ist. Die echte, volkstümliche Sage kennt nur kurze Worte, die sich ganz der Handlung unterordnen; längere Reden sind immer das Merkmal der Redaktoren und Deuteronomisten. In derselben Sage wechseln bisweilen die Einheiten der Rede, je nachdem, wer die Hauptperson ist: Als es die Bedrückung zu erschweren gilt, führt der Pharao das große Wort, da er allein zu sagen hat (Ex. 5,1ff.); sobald aber Jahve eingreift, wird der König kleinlaut (Ex. 7,8ff.). Das Interesse zu steigern, dienen ferner die retardierenden Motive, die verschiedener Art sind. Am einfachsten und daher am häufigsten ist die Technik, zunächst das Gegenteil von

dem eintreten zu lassen, was beabsichtigt ist, um erst das zweite Mal ans Ziel zu gelangen. Balak läßt Bileam holen, aber seine Boten kehren unverrichteter Sache zurück. Das ist für Kinder und kindliche Leute ein Moment der höchsten Spannung: Wie wird es das zweite Mal enden (Num. 22)? Mose verlangt von Jethro, daß er ihn durch die Wüste begleite, aber er bittet das erste Mal vergebens (Num. 10,29ff.). Die Situation kann nun noch weiter gedehnt werden, indem der Erzähler das Ende noch mehr hinauszögert: Die Wunder in Ägypten müssen viermal, die Plagen gar siebenmal geschehen, ehe die gewünschte Wirkung erreicht ist. Da der Hebräer keine wörtliche Wiederholung liebt, so ist diese meist mit einer Steigerung verbunden; das zeigt sich besonders deutlich an den Zugeständnissen Pharaos, die nach jeder Plage größer werden. Oder man variiert, indem man das Unwichtige voranstellt: Der Befehl, Stroh zu sammeln für die Ziegelsteine, wird erst den Fronvögten, dann dem Pharao selbst in den Mund gelegt. Bisweilen hemmen die Erzähler den Lauf der Handlung kurz vor ihrem Höhepunkte, indem sie eine Zwischenszene einschieben: Ehe in der Sage vom goldenen Kalb der Zusammenstoß zwischen Mose und Israel erfolgt, werden wir durch die Unterredung Moses mit Josua aufgehalten (Ex. 32,17f.). Bevor sich Jahve endgültig offenbart, schickt er noch einmal den Mose, um den Berg abzusperren (Ex. 19,20ff.).

Dem geringen Umfang der Einheiten und der einfachen Durchsichtigkeit des Aufbaus entspricht die Zahl der Personen. In der ältesten Zeit sind es nur zwei oder drei Personen, die zugleich handelnd und redend auftreten; wo es mehr Personen sind, werden sie zu einer Gesamtheit zusammengefaßt oder spielen gar keine Rolle wie die sieben Töchter Jethros oder die Höflinge Pharaos. Allmählich wächst die Zahl der Personen: Der Haupthelд wird von zwei Dienern begleitet, die seine Vornehmheit illustrieren (Num. 22,22); oder es werden ihm Gegner, wie die ägyptischen Zauberer, gegenübergestellt, die seine Macht veranschaulichen; oder es werden mehr Personen eingeführt, um die Handlung zu komplizieren und das Interesse zu steigern. In der Mosesage ist das nur selten geschehen. Wenn erzählt wird, wie Eldad und Modad in Verzückung geraten, wie ein Diener dies dem Mose meldet, wie Josua zunächst das Wort ergreift und dann erst Mose (Num. 11,26ff.), so ist das für die Mosesage eine so erstaunliche Fülle von Personen, daß man daraus allein schon auf einen späteren Zusatz schließen kann. In der Regel begegnen uns nur zwei Personen wie Mose und Josua, Mose und Aaron, Mose und der Pharao, die für eine Handlung

unentbehrlich sind. Oft aber werden zwei Nebenpersonen genannt, wo an sich eine genügen würde, wie Aaron und Hur (Ex. 17,8ff.; 24,14), Nadab und Abihu (Lev. 10,1ff.), Eldad und Modad (Num. 11,26ff.), Dathan und Abiram (Num. 16,1ff.).

Hier zeigt sich bereits das Gesetz der Verdoppelung; es müssen zwei Personen sein, wie alles in der Regel zweimal wiederholt wird. Die Zweizahl, die in der Poesie für den parallelismus membrorum ausschlaggebend geworden ist, hat auch für die Mosesagen eine hohe Bedeutung gewonnen. Sie läßt sich fast überall nachweisen: Zweimal versucht der Pharao, die hebräischen Kinder zu töten, bei der Geburt durch die Hebammen und nachher durch das Werfen in den Nil (Ex. 1,6ff): zwei Wunder muß Jahve vollbringen, um den Mose von seiner Macht zu überzeugen (Ex. 4,1ff.); zweimal zaudert Mose nach der ursprünglichen Sage, ehe er den Befehl Jahves erfüllt (Ex. 3,7ff.); zweimal greift Jahve ein, um die Hebräer zu retten, das eine Mal gütlich durch die Wunder, das andere Mal gewaltsam durch die Tötung der Erstgeburt (Ex. 7,14ff.); zweimal schlägt Mose auf den Felsen (Num. 20,11); zwei Gesetzestafeln werden ausgehauen usw. Dies Motiv der Doppelung hat noch für die Propheten und für Jesus Gültigkeit gehabt; oft gehören zwei Visionen, zwei Scheltworte, zwei Verheißungen, zwei Gleichnisse aufs engste zusammen und erläutern denselben Gedanken. Bisweilen werden, dem Gesetz der Symmetrie entsprechend, Paare aneinander gereiht, wie die 2×2 Wunder, die Mose vor dem Pharao vollzieht, oder später die 2×2 Visionen des Amos (7,1ff.; 8,1ff.). Noch kunstvoller geordnet sind die 3×2 Plagen, denen als Schluß die Katastrophe folgt; ähnlich wie sie waren einst auch die 3×2 Zugeständnisse erzählt, die der Pharao macht, ehe er die Hebräer ganz freigibt. Symmetrisch in zwei Hälften geteilt ist auch die Nacht der Schilfmeer-Katastrophe; die Ereignisse stehen zugleich im Kontrast zueinander (Ex. 14,1ff.).

Als typische Zahl ist uns neben der Zwei bereits die Drei begegnet, aber sie ist in den Mosesagen sehr viel seltener und oft erst, wie bei der Berufung Moses und bei Bileam[1], durch spätere Erzähler hineingebracht. Sie ist ausschließlich Stilmittel wie alle die anderen Zahlen. Am ehesten könnte man noch von einer Heiligkeit der Sieben reden, die im Zauber Bileams (7 Altäre, 7 Zugstiere, 7 Widder Num. 23,1ff.) eine ebenso große Rolle spielt wie in der zauberhaft gefärbten

[1]) In Num. 22,22ff. wird die dreimalige Begegnung des Engels ursprünglich sein, aber die dreimalige Führung auf den Berg 22,41ff. ist erst durch spätere Erzähler entstanden.

Sage von den Plagen[1]; aber mit den 7 Plagen sind die 7 Zugeständnisse aufs engste verbunden, die ebenso wenig mit Zauberei zu tun haben wie die 7 Töchter Jethros (Ex. 2,16). Die Zwölf findet sich in den 12 Masseben wieder, die am Fuß des Sinai errichtet werden (Ex. 24,4). Die Sage führt dies ebenso wie die 12 Kundschafter (Num. 13,1ff.) auf die 12 Stämme zurück. Neben dem Zehngebot waren auch Zusammenstellungen von 12 Gesetzen üblich, wie es scheint (Ex. 34,14ff.; Dtn. 27,14ff.). Vierzig Tage und Nächte bleibt Mose auf dem Sinai (Ex. 24,18; 34,28); 40 Tage ziehen die Kundschafter umher (Num. 13,25) und 40 Jahre wandert Israel durch die Wüste (Num. 14,34). Unter den Ältesten Israels werden siebzig, oder ursprünglich vielleicht 72, als die Führer ausgewählt (Ex. 24,1ff.; Num. 11,11ff.).

Von der Abfassungszeit der Sagensammlungen ist die der Einzelsagen wohl zu unterscheiden. Genaue Daten zu geben, ist unmöglich, weil chronologische Notizen fehlen. Man darf aber mit Sicherheit behaupten, daß die „Ursagen" oder die ältesten Schichten bis in die Zeit des Mose zurückreichen, wenn sie auch erst in den darauf folgenden Generationen die jetzige Fassung erreicht haben. Denn auf der einen Seite lehrt ihr sagenhafter Charakter, daß sie den Personen und Ereignissen, die sie schildern, nicht gleichzeitig sind. Es muß eine gewisse Frist verstrichen sein, bis sich die Erlebnisse in dieser Weise verschieben konnten; aber wie rasch das geschieht, lehren die Evangelien. Die historische Erinnerung mußte um so schneller verblassen, als Israel aus der alten Heimat losgerissen wurde und sich in einem neuen Lande ansiedelte. So genügte vielleicht eine einzige Generation, wie man vermuten darf, um die Geschichte in Sage zu verwandeln. Auf der anderen Seite ist die Mosesage teilweise so voll Blut und Leben, daß von einer späteren Erdichtung der Ursagen nicht die Rede sein kann. Zwei Beobachtungen erheben dies zur vollen Gewißheit. Wie sollten jüngere Erzähler wohl darauf verfallen, Ortssagen von Kades, Massa, Rephidim, und wie sie alle heißen, aus freier Phantasie zu schaffen? Und konnten sie das überhaupt, selbst wenn sie es wollten? Woher nahmen sie das Lokalkolorit für eine Landschaft, in der sie nicht mehr lebten und die immerhin nicht leicht zu erreichen war? Der Stoff, den sie verarbeiteten, kann demnach nur der mündlichen Tradition entlehnt worden sein. Die zahlreichen Varianten, die schon in der ältesten Schicht wurzeln, die ety-

[1]) Vgl. später noch die Eroberung Jerichos (Jos. 6), wo die Siebenzahl gewiß auch mit dem Zauber zusammenhängt. Über den Ursprung der typischen Zahlen soll damit nichts ausgesagt sein.

mologischen Anspielungen und die vielen Kleinmalereien legen überdies beredtes Zeugnis davon ab, mit welcher Liebe diese Sagen erzählt, und noch mehr, mit welcher Freude sie gehört worden sind. Kunstwerke waren es im allgemeinen nicht, und doch ergötzte man sich daran, weil man die Stätten kannte und in Erinnerungen schwelgen konnte. Spätere Generationen hatten ein ganz anderes Interesse, weil die Sagen allmählich an Schönheit und Tiefe zunahmen; der Stand der Erzähler sorgte dafür, daß sie nicht in Vergessenheit gerieten. Dazu kommt als zweites, daß so viele Kultsagen von dem Gottesstab handeln. So weit wir wissen, hat er nach der Mosezeit keine Rolle mehr gespielt; Gottesstab und Mosestab sind identisch. Solche Geschichten erzählt man aber nur dann, wenn die Heiligtümer noch die Phantasie reizen. Von der Lade Jahves wurden bis auf die Zeit Davids immer neue Sagen erfunden; diese Schöpfungen hören auf, sobald die Lade veraltet ist.

Man kann die Probe auf das Exempel machen, wenn man Folgendes beachtet. Unter allen Mosesagen nehmen die des Ostjordanlandes eine besondere Stellung ein[1]. Sie sind an Zahl auffallend gering und an Erzählungskunst so minderwertig, wie man es in der Sagenwelt Israels nicht gewohnt ist. Wie ist das zu erklären? Aus dem Ostjordanlande fehlen die lokalen und historischen Erinnerungen, von wenigen Einzelheiten abgesehen. Die Stämme, in deren Mitte die uns vorliegenden Sagen entstanden, müssen in Kades lange gesiedelt, können dagegen im Ostjordanland nur kurze Zeit geweilt haben. Die Phantasie wurde weder durch die Wirklichkeit noch durch die Tradition angeregt, die geringe Kunde, die man besaß, weiter auszugestalten. Eine Ausnahme bilden nur die beiden Erzählungen vom Tode Moses und von Bileam, die unter die Perlen des Mosekranzes gereiht werden dürfen. Aber hier waren es eben Mose und Bileam, denen die Phantasie und die Liebe der Erzähler galt. Lokales und historisches Kolorit schimmert jedoch, wenn es auch nicht ganz fehlt, nur von fernher durch; bezeichnend ist, daß man nicht einmal die Stätte des Mosegrabes genau kennt.

So wurzeln die Ursagen in der Mosezeit selbst. Einige mögen in ihren Anfängen noch älter sein und bis auf die Midianiter zurückgehen, wie die Entdeckersagen vom Sinai (Ex. 3,1 ff.), von der Beschneidung (Ex. 4,24 ff.), von der Lade (Ex. 33,18 ff.), von den Urim und Thummim (Dtn. 33,8 ff.). Sie können von einem midianitischen Helden auf Mose übertragen worden sein, aber sicher ist dies keineswegs. Die erste

[1]) Vgl. o. S. 378.

mündliche Fassung der Ursagen, die uns vorliegt oder die wir rekonstruieren können, darf man der Richterzeit zusprechen. Vielleicht war Sichem der Ort, wo die ältesten Mosesagen geprägt oder gesammelt wurden; denn dorthin weisen die Motive vom Bundesschluß und von den Gesetzestafeln, die auf der Verehrung des „Bundesgottes" (Jdc. 9,4) und auf der Kunde von Kalksteinen des Ebal (Dtn. 27,4) beruhen mögen. Aus Sichem stammen zahlreiche Orts- und Kultsagen, von dort auch die ältesten Geschichtserzählungen (Jdc. 9f.). In Sichem betritt Abraham zuerst den Boden Kanaans (Gen. 12,6), mit Sichem schließt die Eroberungssage des Buches Josua (Jos. 24). Wenn das richtig ist, dürfen wir die Mosesagen als ephraemitischen Ursprungs betrachten, wofür auch andere Erwägungen sprechen. Neben dem Ausgangspunkt steht nur der Endpunkt der mündlichen Tradition fest, die Zeit der Sagensammlung, die im großen und ganzen mit dem Auftreten der Schriftprophetie ihr Ende erreicht hat. Wie viele Sammlungen es vor dem J gab, entzieht sich unserer Kenntnis; doch lehren die Sagenkränze, daß solche schon vorher vorhanden waren.

33. **Die Sagenkränze** können kleinere und größere Einheiten umfassen. Sie liegen überall da vor, wo mehrere Einzelsagen zu einer losen Komposition an einander gereiht worden sind. Sagen, die dasselbe oder ein verwandtes Thema behandeln, brauchen durchaus nicht notwendig zu einer Gruppe verbunden gewesen zu sein. Vielmehr muß bei aller Brüchigkeit im einzelnen, die durch die ursprüngliche Selbständigkeit der Erzählung verschuldet ist, doch ein irgendwie fortlaufender Faden gesponnen sein, der von der einen Sage zur andern hinüberführt. Der größte Sagenkranz, der auf den ersten Blick erkennbar ist, reicht von Moses Geburt und dem Aufenthalt Israels in Ägypten bis zu Moses Tod und der Ankunft Israels an der Grenze des gelobten Landes. Innerhalb dieser Komposition lassen sich noch zwei kleinere Sagenkränze nachweisen, die der mündlichen Überlieferung angehört haben müssen, weil sie gegenwärtig fast ganz zerrissen sind und nur mit annähernder Sicherheit wiederhergestellt werden können.

Noch jetzt folgen einander das Quellwunder von Mara (Ex. 15, 22ff.) und das Speisungswunder vom Manna und von den Wachteln (Ex. 16,1ff.). An erster Stelle mag einst auch eine der vielen Quellsagen von Kades, Massa oder Meriba gestanden haben. So wurde in dreifacher Wiederholung und Steigerung desselben Motivs erzählt, wie die Israeliten in der Wüste von Kades ihren Lebensunterhalt fanden und wie sie dort durch das wunderbare Eingreifen Jahves

Wasser, Brot und Fleisch erhielten. Alle diese Sagen hängen nicht nur sachlich zusammen, sondern sind auch formal einander ähnlich gestaltet[1].

Eine zweite, ebenfalls kleine Sagengruppe behandelte als gemeinsames Thema die Beziehungen zwischen Mose und Jethro. Die erste Erzählung berichtet, wie Mose auf der Flucht aus Ägypten zufällig mit Jethro bekannt wird, in seine Dienste tritt und seine Tochter Zippora heiratet (Ex. 2,11ff.; 4,18ff.). In der zweiten Sage erfahren wir, wie Jethro seinen Schwiegersohn in Kades besucht, ihm die Tochter, die er in Midian zurückgelassen hat, wieder zuführt und ein Opferfest für Jahve veranstaltet (Ex. 18,1ff.). Daran schloß sich vielleicht einst als dritte Sage, wie Aaron und Mirjam über die Heirat mit dem kuschitischen Weibe murren (Num. 12,1ff.). Eine vierte Sage weiß von den guten Ratschlägen Jethros, auf Grund deren Mose die Ältesten in Israel einsetzt und die Jahveorakel für die Rechtsprechung einrichtet (Ex. 18, 13ff.; Num. 11,11ff.). In einer fünften Erzählung nimmt Jethro Abschied von Mose und hinterläßt ihm als Geschenk die Lade Jahves (Num. 10,29ff.). Allen diesen Sagen ist eigentümlich, daß sie den ursprünglich ätiologischen Charakter als Kultsagen fast völlig verloren haben, weil sie gegenwärtig die familiären Beziehungen sehr stark betonen. Sie haben demnach eine gemeinsame Geschichte erlebt.

Die größte Sagengruppe umspannt fast alle Moseerzählungen; doch wird sie nicht nur durch andersartige Einschübe gesprengt, sondern sie klafft selbst in zwei lose Hälften auseinander. Eine innere Einheit bilden bis zu einem gewissen Grade die Sagen von der Geburt Moses bis zur Ankunft Israels am Sinai. Mose, der sein Volk aus Ägypten befreien soll, geht vom Horeb aus und kehrt wieder zum Horeb zurück, um dort gemeinsam mit Israel ein Jahvefest zu feiern[2] (Ex. 3,11f.). Sollte Mose am Sinai berufen werden, so mußte er vorher nach Midian gelangt sein; daher gehört auch die Erzählung von Moses Flucht notwendig zu diesem Kranze. Von ihr ist wieder die Geburtssage Moses nicht zu trennen[3]. In den Verhandlungen mit dem Pharao spielt das Opferfest, das Israel am Sinai veranstalten will, eine große Rolle. Die Wolken- und Feuersäule, die Jahve, wie es scheint, schon im voraus angekündigt hat[4], führt die Israeliten durch die Wüste, rettet sie am Schilfmeer und bringt sie, wie man erwarten sollte, zum Sinai. Der Sagenkranz läßt sich von Ex. 1,1 – 15,21 deutlich verfolgen, dann

[1]) Vgl. o. S. 142ff. und überhaupt § 9–11. [2]) Vgl. o. S. 46f.
[3]) Vgl. o. S. 16f.
[4]) Nach Ex. 3,12 (vgl. die Konjektur o. S. 21 Anm. 1).

aber werden die Konturen unscharf. Die Ortssagen von Kades (Ex. 15,22 – 17,16), die einen langen Aufenthalt voraussetzen, passen überhaupt nicht in den Zusammenhang, da die bisherige Komposition auf ein Opferfest am Sinai hinausläuft. Die einzige[1] Erzählung, die den Abschluß des Exodus bilden könnte, ist die vom Besuche Jethros bei Mose und von ihrem Opferfest für Jahve (Ex. 18,1 ff.). Indessen kann kein Zweifel sein, daß diese Einzelsage ebenso wie die vorhergehenden Ortssagen ursprünglich nach Kades gehört. Demnach muß der Sammler diese Erzählung aus einer älteren Überlieferung übernommen und sie an den Sinai verlegt haben, um seine Komposition abzurunden. Hier leidet die Sagengruppe an einem inneren Bruch, der nicht organisch zugeheilt ist. Der Sammler hat sich zwar bemüht, ihn zu verbergen, aber das ist ihm nur teilweise gelungen, weil sich der von ihm verarbeitete Stoff nur gewaltsam in den großen Rahmen spannen ließ. Durch einen Einschub (Ex. 18,5) ist einfach der Sinai an die Stelle von Kades gesetzt worden, aber weder hier noch anderswo wird erzählt[2], wie die Israeliten von Kades nach dem Sinai kamen. Wenn man behaupten wollte, eine solche Erzählung sei nicht unbedingt notwendig, so mußte doch wenigstens der lange Aufenthalt in Kades motiviert werden, der aus den Einzelsagen erschlossen werden kann.

Die zweite Hälfte der Mosesagen schildert als gemeinsames Thema den Aufbruch Israels vom Sinai ins gelobte Land. Auch hier wird der Phantasie des Lesers der kühne Sprung vom Sinai nach Kades zugemutet. Denn während er eben noch am heiligen Berge zu weilen glaubt (Ex. 34), befindet er sich plötzlich wieder in Kades (Num. 10, 29 ff.). Der Zauberschlag des Redaktors verwandelt zwar auch hier die Situation von Kades in die vom Sinai, aber schließlich ist Israel doch in Kades, ohne daß man erfährt, wie es dorthin gekommen sei. Genug, es ist mit einem Male da, sendet Kundschafter aus und versucht, Kanaan von Süden zu erobern. Als dies mißlingt, will Israel direkt ins Ostjordanland, wird aber von Edom daran verhindert. So müssen die Hebräer Edom umziehen; sie greifen Sihon an, erobern das nördliche Moab trotz Balak und Bileam und stehen damit an der östlichen Pforte Palästinas.

Während am Anfang und am Schluß der Komposition ein einigermaßen straffer Zusammenhang nachweisbar ist, zerreißt der Faden in

[1]) Vgl. o. S. 164 ff. Man darf weder an das Bundesopfer (Ex. 24) noch an das goldene Kalb (Ex. 32) denken, da beide Sagen als Abschluß des Auszuges nicht passen. [2]) Es kann sich hier natürlich nur um Erzählungen handeln, nicht um geographische Notizen.

der Mitte vollständig. Die Sagen von Kades und vom Sinai bilden ein loses Geröll, das sich über- und durcheinander schiebt, und dessen Entstehung sich nur schwer erklären läßt. Das Problem läßt sich kurz so formulieren: Wie kommt es, daß die Sinaisagen die Kadessagen auseinandersprengen? Sieht man von den Gesetzen ab, so spielen die Erzählungen Ex. 16–18 ursprünglich in Massa und in Meriba oder in der Umgegend von Kades. Ortssagen von Kades begegnen uns aufs neue in Num. 11 oder genauer schon in 10,29ff. Da beide Gruppen aufs engste zusammengehören, so pflegt man seit Wellhausen[1] den Schluß zu ziehen, daß die dazwischenstehenden Sinaisagen erst später eingeschoben worden seien. Aber diese Lösung des Problems scheitert an dem ersten Teil der Sagenkomposition, die notwendig als Ende des Auszuges ein Opferfest am Sinai erfordert und die vollständig zerstört werden würde, wenn man die Sinaisagen und den Aufenthalt am heiligen Berge streichen wollte. Man könnte die Schwierigkeit auf eine andere Weise zu beseitigen versuchen: Nicht die Sinaisagen, sondern die Erzählungen von Massa und Meriba (Ex. 16–18) sind eingeschoben; sie stehen an falscher Stelle und gehören hinter den Sinai. Entfernt man sie aus dem jetzigen Kontext und verbindet sie mit Num. 10,29ff., dann rücken Schilfmeerkatastrophe und Sinaioffenbarung (Ex. 15 und 19) unmittelbar nebeneinander. Diese Hypothese ist sehr viel besser, weil sie dem Geist der Sagenkomposition in höherem Grade gerecht wird; aber auch sie ist unmöglich, da das Opferfest in Ex. 18,1ff. nicht entbehrt werden kann.

In Wirklichkeit gibt es überhaupt keine mechanische, sondern nur eine literarhistorische Lösung des hier vorliegenden Problems. Einzelsagen und Sagenkomposition gehen von so verschiedenen Voraussetzungen aus, daß man sie nicht miteinander ausgleichen kann. Denn nach der Komposition muß der Sinai die Hauptstation zwischen Ägypten und Kanaan gewesen sein, während Kades als Durchgangsstation nur flüchtig berührt worden ist. Eine Fülle von Einzelsagen aus Kades und seiner Umgebung lehrt dagegen, daß Israel dort lange Zeit geweilt haben muß, während Ortssagen vom Sinai nur in sehr geringer Zahl vorhanden sind. So weichen die Einzelsagen in einem wichtigen Punkte von der Anschauung der Sagensammlung ab; nach ihnen würde Kades die Hauptstation sein, während der Sinai höchstens als Durchgangsstation in Betracht käme. Da sie, literarhistorisch betrachtet, als die ältere Gattung

[1]) Prolegomena[4] S. 348f. u. a.

die ältere Auffassung bewahrt haben, so muß in der älteren Zeit Kades, in der jüngeren Zeit der Sinai im Mittelpunkt der Erzählungen gestanden haben.

Man muß aber noch einen Schritt weiter gehen und annehmen, daß der Zug der Israeliten nach dem Sinai der älteren Tradition überhaupt fremd war. Das läßt sich mit Sicherheit an dem älteren Sagenkranz zeigen, der mit der Gestalt Jethros aufs engste verknüpft ist. Danach war Mose vor dem Auszug am Sinai, heiratete die Tochter Jethros und ließ sie in Midian zurück oder führte sie mit sich nach Ägypten (Ex. 2,11ff.; 4,18ff.). Als der Auszug glücklich vollendet war, besuchte Jethro seinen Schwiegersohn in Kades, von ihm Genaueres über die Schicksale Israels zu erfahren (Ex. 18,1ff.). Wäre Mose mit den Israeliten an den Sinai gezogen, so hätte er notwendig bei seinem Schwiegervater einkehren müssen, der dort wohnte [1]. Da Ex. 18,1ff. ursprünglich eine selbständige Einzelsage war, so reicht diese Auffassung, daß Israel nicht am Sinai war, bis in die älteste Schicht zurück. Nicht ganz so sicher, aber doch sehr wahrscheinlich läßt auch die Einzelsage von Mara (Ex. 15,22ff.) die Israeliten vom Schilfmeer direkt nach Kades ziehen [2]. Der Sammler, der die Ortssagen von Kades der Schilfmeerkatastrophe folgen ließ, hatte also vom Standpunkt der Einzelsage ein Recht dazu, wenngleich der Sagenkranz eine andere Fortsetzung verlangt hätte.

Daß die Mosesagen einen komplizierten Entwicklungsprozeß durchgemacht haben, erkennt man besonders deutlich an der Stellung der Kultsagen im Zusammenhang des Ganzen, wie ein flüchtiger Überblick zeigt: Ein Teil von ihnen spielt am Sinai vor dem Auszug (Entdeckung des heiligen Berges, des Dornbusches und des Gottesnamens, Schenkung des Gottesstabes, Ursprung der Beschneidung); ein zweiter Teil haftet ebenfalls am Sinai, gehört aber hinter den Auszug (Erwerb der Lade und des Gottesnamens, der Gesetzestafeln und der Thora, Ursprung der Maske und des Kultes, Einsetzung der Priester); ein dritter Teil endlich weist nach Kades (Lade, Gesetz und Recht, Kultus und Orakel, Einrichtung des Priestertums). Es leuchtet von vornherein ein, daß diese Trennung zusammengehöriger Sagen nicht im Wesen der Sache begründet ist, zumal es sich vielfach um Dubletten handelt [3].

Wie ist dieser Tatbestand zu erklären? Die literarische Betrachtung wird die Erzählungen als die ältesten bezeichnen, die am wenigsten in die große Sagenkomposition hineinpassen und die zugleich am meisten

[1]) Vgl. o. S. 164ff. [2]) Vgl. o. S. 121ff.

[3]) Zweimal erfährt Mose den Namen Jahves am Sinai: vor dem Auszug

verdunkelt sind. Beide Merkmale treffen auf die Kultsagen von Kades zu. Denn sie sind einerseits so stark verstümmelt, daß ihr ursprünglicher Sinn kaum noch zu erkennen ist (Ex. 18,1ff.; Num. 10,29ff.), oder sie sind überhaupt nicht erhalten (Dtn. 33,8f.; Ex. 15,25); andererseits widersprechen sie den Erzählungen vom Sinai, die gegenwärtig im Mittelpunkt der Sagenkomposition stehen. Als Bestätigung kommt hinzu, daß der PK, der im allgemeinen die jüngste Auffassung widerspiegelt, alle Kultsagen an den Sinai verlegt hat; dort ist der Opferdienst für Jahve eingerichtet (im Gegensatz zu Ex. 18 JE), dort ist der Sabbath eingeführt worden (im Gegensatz[1] zu Ex. 16 JE). Entscheidend ist endlich eine allgemeine Erwägung: Es läßt sich wohl begreifen, daß der Sinai als der heilige Berg Jahves alle Kadeskultsagen an sich gezogen hat, während der umgekehrte Vorgang schlechterdings unverständlich wäre. Ohne über den Ursprung und das Alter des Stoffes jetzt irgend etwas behaupten zu wollen, darf man demnach gegenüber den Kultsagen von Kades die Sinaisagen für die jüngeren Glieder der Komposition ausgeben.

Die Rekonstruktion des Entwicklungsprozesses, die nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben kann, muß deshalb bei den Kadessagen einsetzen. In ihnen wurde etwa erzählt, wie der midianitische Priester Jahves, Jethro, nach Kades kam, um Mose in die Religion des Sinaigottes Jahve einzuführen. Er lehrte ihn, Jahveopfer darzubringen, Jahveorakel in der Rechtsprechung zu verwenden und mit der Jahvelade umzugehen. Mose heiratete die Tochter Jethros, Zippora, und setzte Jahvepriester ein. Hier schimmern Vorgänge hindurch, die historisch sehr wohl möglich sind[2]. Als die geschichtliche Erinnerung verblaßte, und als die Phantasie ihre Flügel zu schwingen begann, war es reizvoller, das Verhältnis umzukehren. Man glaubte jetzt, daß Mose nach dem Sinai gewandert sei, um sich dort an heiliger Stätte von Jethro oder gar von Jahve persönlich in seiner Religion unterrichten

(Ex. 3,13f.) und nach dem Auszug (Ex. 33,19). – Zweimal geht Mose beim Priester Jethro in die Lehre: am Sinai (Ex. 2,11f.) und in Kades (Ex. 18,1ff.). – Zweimal wird die Herkunft des Gottesstabes berichtet: am Sinai (Ex. 4,17) und bei Kades (Num. 21,4ff.). – Zweimal erwirbt Mose die Lade: am Sinai (Ex. 33) und in Kades (Num. 10,29ff.). – Zweimal erhält Mose die Thora: am Sinai (Ex. 20,1ff.; 34,1ff.) und in Kades (Ex. 15,25; Dtn. 33,8f.). – Zweimal werden die Priester eingesetzt: am Sinai (Ex. 32,25ff.) und in Kades (Dtn. 33,8f.; Num. 16,1ff.; 17,6ff.) usw.

[1]) Der PK hat in Ex. 16 zwar die ältere Tradition des JE bewahrt, aber im Widerspruch mit seiner eigenen Position, für die Ex. 31,12ff. von entscheidender Bedeutung ist. [2]) Vgl. Genaueres u. Teil IV.

zu lassen. Wenn er beim midianitischen Priester in die Lehre ging, dann wurde er nicht Hirt (Ex. 2,11ff.), sondern Priester und lernte den Verkehr mit Jahve und die Bedienung der Jahveheiligtümer an Ort und Stelle kennen. Die Tradition von dem 40tägigen Aufenthalt bei der Gottheit scheint weder das vulkanische Feuer auf der Spitze des Berges noch das Volk Israel am Fuß des Sinai vorauszusetzen[1]. Mose war allein, als er die Gottheit im brennenden Dornbusch entdeckte und ihren Namen erfuhr, als er den Stab und die Gesetzestafeln erhielt, als er die Losorakel und die Lade gewann. Auf dieser zweiten Stufe standen die Sinaisagen noch als eine einheitliche Masse neben den Kadessagen, wahrscheinlich als Einzelerzählungen, die unverbunden waren. Sobald man aber glaubte, Mose sei schon am Sinai berufen, sein Volk Israel zu befreien und aus Ägypten zum Sinai zu führen, und sobald man anfing, Sagenkränze zu schaffen, mußten die Sinaisagen gespalten werden. Während Mose bisher vielleicht aus Kades als reifer Mann zum Sinai gekommen war, floh er jetzt auf der dritten Stufe schon in jungen Jahren nach Midian, verschwägerte sich mit Jethro und wurde von Jahve erwählt. Die Sagen von der Entdeckung Jahves, seiner Wohnstätte und seines Namens, die mit der Berufung aufs engste verknüpft waren, mußten jetzt notwendig an den Anfang der Mosesagen treten. Von der Hochzeit war die Beschneidung unabtrennbar[2], und so schloß sich naturgemäß auch diese Sage an. Alle anderen Sinaisagen aber sparte man auf, um den zweiten Aufenthalt Moses am Sinai auszufüllen. Zugleich verlegte man die Jethrosagen gewaltsam von Kades nach dem heiligen Berge, sodaß Kades völlig von Kultsagen entblößt wurde und nur die Ortssagen behielt. Hätte sich diese Entwicklung bis zu Ende vollzogen, dann wäre Kades aus der Geschichte der mosaischen Zeit verschwunden. Aber so wie die Überlieferung gegenwärtig vorliegt, ist Kades durch den Sinai nur aus seiner ursprünglich herrschenden Stellung verdrängt worden; aus den mancherlei Resten und Inkonsequenzen der Sagen läßt sich seine Bedeutung noch sicher erschließen[3].

[1]) Vgl. o. S. 187. [2]) Vgl. o. S. 57ff.

[3]) Gegen diese Rekonstruktion darf man Ex. 18,1ff. nicht geltend machen. Diese Sage enthält jüngste und älteste Bestandteile nebeneinander. Jung ist die Begründung für den Besuch Jethros, er habe seine Tochter dem Mose zurückgebracht (vgl. o. S. 162f.). Nach der ältesten Sage heiratete Mose die Zippora in Kades (Num. 12,1ff.), nach einer jüngeren in Midian, von wo er sie mit sich nach Ägypten nahm (Ex. 4,18ff. J), während er sie nach der jüngsten Erzählung in Midian zurückließ (Ex. 4,18ff. E). Durch diese Auffassung ist die Sage von Ex. 18,1ff. später beeinflußt und umgestaltet worden.

III. Profangeschichtliche Ergebnisse.

34. **Die Herkunft der Hebräer.** Über die Geschichte der Hebräer vor Mose stehen zwei Quellen zur Verfügung, die Keilschriften und die Genesis; aus beiden ergeben sich völlig abweichende Bilder, die nicht leicht mit einander zu vereinigen sind und sehr verschieden kombiniert werden können. Nach den Keilschrifttafeln von Tell Amarna und Boghazköj dringen in den letzten Regierungsjahren Amenophis III. (um 1411 – 1375 v. Chr.) die Chabiru = Hebräer[1] in Palästina ein und bedrohen, mit Hethitern und Amoritern im Bunde, die Oberherrschaft der Ägypter, nicht nur im Süden, wie früher behauptet worden ist[2], sondern auch im Norden des Landes. Sie stehen meist im Solde der einheimischen Fürsten Kanaans; vor allem unterstützen sie Abdaschirta und seinen Sohn Aziru, die am Libanon ein politisches geeintes Amoriterreich gründen und die phönikischen Städte bedrängen. Daneben kämpfen die Chabiru wohl auch auf eigene Faust; so befindet sich das „Land Sichem", wie es scheint, in ihren Händen[3]. Überall ist für sie charakteristisch, daß sie ein kriegerisches Volk sind; sie erobern und besetzen, plündern und brennen Städte und Landstriche. Es müssen große Scharen gewesen sein, wenn sie ganz Palästina vom äußersten Süden bis zum äußersten Norden beunruhigen. Aus der Zusammenstellung mit anderen Volksstämmen geht auch sicher hervor, daß die Chabiru fremde Eindringlinge sind; ihre Herkunft ist freilich nicht erkennbar. Wann diese Bewegung begonnen hat und was später aus ihr geworden ist, läßt sich einstweilen nicht sicher sagen, weil die Verhältnisse Palästinas vorher und nachher in Dunkel gehüllt sind und nur durch die Tontafelfunde blitzartig erhellt werden.

Nach der Genesis hingegen sind die Hebräer keineswegs kriegerisch gesinnt; sie suchen sich im Gegenteil mit ihren Nachbarn so gütlich wie möglich zu einigen und schließen überall Verträge. Man trifft sie auch nicht in ganz Palästina, sondern nur in einem verhältnismäßig kleinen Teil,

[1]) Vgl. zu dieser Frage Guthe: Geschichte S. 20ff.; Ed. Meyer: Israeliten S. 224ff.; Eerdmans: Studien II S. 61ff.; Knudtzon: Die Amarna-Tafeln S. 46ff. und Weber ebd. S. 1146ff.; Kittel: Geschichte[2] I S. 96ff. 440ff. und vor allem Böhl: Kanaanäer und Hebräer S. 83ff.

[2]) Ihr Name wird verschieden geschrieben: im Süden Chabiru, im Norden Sa.Gaz; daher der Zweifel, ob beide identisch sind. Aber dieser Zweifel ist nach den Mitteilungen Winklers kaum noch berechtigt; vgl. MDOG. Dez. 1907 S. 25, Anm. und Böhl: Kanaanäer und Hebräer S. 87.

[3]) Vgl. Böhl: Kanaanäer und Hebräer S. 93 zu Knudtzon 289,23.

wie die Ortssagen lehren: bei Hebron, in Jeruel[1] und gegenüber von Sodom und Gomorrha; in Esek, Sitna, Rehoboth, Gerar, Beersebа und Kades; in Sichem und Bethel; in Penuel, Mahanaim und Gilead. Damit sind folgende Gebiete umschrieben: der südliche Negeb und die Wüste Juda (zwischen Hebron und dem Toten Meer im Osten und zwischen Beersebа und Kades im Süden); ferner eine Enklave im Innern des Landes (Sichem und Bethel); endlich die Gegend nördlich vom Jabbok im Ostjordanlande. Dies letzte Gebiet scheidet ohne weiteres aus, weil es nur als Durchgangsstation für die Erzväter auf der Reise zu ihren Verwandten, aber nicht als ständiger Aufenthaltsort genannt wird. Schwieriger ist die Frage zu beantworten, wie die Patriarchen nach Sichem und Bethel kommen. Da eine historische Erinnerung nicht vorzuliegen scheint[2], so wird man vermuten dürfen, daß jüngere Sagenerzähler, die in Sichem oder Bethel zu Hause waren[3], ihre Heimat nachträglich mit den Gestalten der Erzväter verknüpfen wollten.

Als der Wohnsitz der Väter darf daher nicht das eigentliche Palästina gelten, sondern das südliche Grenzgebiet[4]: Negeb und „Wüste" Juda, der Rand des Kulturlandes. Denn diese Gegend ist im allgemeinen weder Ackerboden noch Sandwüste, sondern Steppe oder Weidetrift, die Menschen und Tieren ein kärgliches Auskommen bietet. Charakteristisch für die Bewohner ist die Ziegen- und Schafzucht, oder anders ausgedrückt, die Kultur der Halbnomaden[5], wenn auch vereinzelt Rinder gehalten werden wie bei den Bauern, oder Kamele wie bei den Nomaden. So entspricht es den noch heute dort herrschenden wirtschaftsgeographischen Verhältnissen. Wo sich den Bewohnern Gelegenheit zum Ackerbau bietet, benutzen sie sie, ohne deshalb zu Bauern zu werden; so werden in Beersebа „Häuser" vorausgesetzt, dort hat man auch das

[1]) Vgl. Gunkel: Genesis[3] S. 241.

[2]) Man könnte damit die eben erwähnte Nachricht der Amarnabriefe kombinieren, nach der sich „das Land Sichem" in den Händen der Chabiru befand. Weiter könnte man darauf verweisen, daß der Ortsname Jakobel in der Liste Thutmoses III (1501–1447) vielleicht in dieselbe Gegend gehört. Vgl. die Literatur bei Greßmann-Ranke TB. I S. 253 und Ed. Meyer: Israeliten S. 281 f. Aber die historischen Farben sind zu stark verblaßt, um sichere Schlüsse zu ermöglichen; überdies reicht die Erinnerung Israels nur wenig über die mosaische Zeit hinaus. [3]) Vgl. o. S. 386.

[4]) Das hat schon Wellhausen richtig erkannt, wenn er auch von anderen Voraussetzungen ausgeht; vgl. Prolegomena[3] S. 344 f.; Geschichte[3] S. 11.

[5]) Vgl. Greßmann: Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen ZATW. XXX, 1910. S. 25 ff.

Feld bestellt und unter anderem „Linsen" geerntet[1]. Beerseba selbst ist fruchtbares Land, die Kornkammer Südpalästinas. Aber Beerseba und ähnlich auch Gerar und Kades sind Ausnahmen, die die Regel bestätigen.

Der Halbnomade fühlt sich im Gegensatz zu dem Bauern auf der einen und zu dem Nomaden auf der anderen Seite, wie die Sage von Kain und Abel[2] lehrt. Er gibt seiner Verachtung gegen beide Ausdruck, indem er den Bauern zum Brudermörder macht und den Nomaden für einen verfluchten Bauern erklärt. Immerhin steht er dem Landmann näher als dem Beduinen, dessen Los ihm schrecklich, unheimlich und des Nachdenkens wert erscheint. Im Unterschied von den Nomaden, die auf ihren raschen, bedürfnislosen Kamelen ein weites Gebiet durchschweifen, sind die Halbnomaden auf einen bedeutend kleineren Landstrich beschränkt, wenngleich sie nicht so fest an die Scholle gebunden sind wie die Bauern. Da ihre Herden täglich getränkt werden müssen, sind sie auf das tägliche Wasser angewiesen und können nur langsam von Brunnen zu Brunnen ziehen. Während die Nomaden fehdelustig sind, da sie nichts zu verlieren haben außer dem Kamel, das sie mit sich führen, da sie überdies schnell erscheinen und schnell wieder verschwinden können, sind die Halbnomaden friedliebend; denn ihre Schafe und Ziegen weiden beisammen und können nicht flüchten. So würde eine Fehde ihren ganzen Herdenbesitz gefährden. Darum fehlt den Patriarchen die Tugend der Tapferkeit; Klugheit, List, Verschlagenheit ist ihre Haupteigenschaft.

Die Kultur der Halbnomaden wird völlig durch die Viehhaltung bestimmt. Neben die allgemein menschlichen Begehungen wie Geburt und Tod, Brautschau und Hochzeit treten als charakteristisch die Schliche und Schelmenstreiche, die Zauberpraktiken und Kunstgriffe der Hirten. In den Erzählungen der Genesis spielt Krieg und Politik kaum eine Rolle; bukolisches Idyll ist fast stets der Gegenstand ihrer Gemälde. Man plaudert von der Begattung und dem Werfen der Tiere, von der Schur und der Schlachtung der Schafe, von Liebesszenen und Erbschaften, von häuslichem Zwist und ehelichem Glück, und wenn es hoch kommt, von blutigen Streitigkeiten um Tränkorte und Quellen, aber es fehlt alles das, was wir Geschichte zu nennen gewohnt sind. Man sollte sich darüber nicht wundern oder gar von schlechter Tradition reden; es handelt sich hier um eine naturnotwendige Tatsache. Denn Halbnomaden, die tag-

[1]) Gen. 27,15 und 25,34. [2]) Gen. 4,1–16.

aus, tagein ihre Herden weiden und mit ihren Nachbarn in Frieden zu verkehren gezwungen sind, können keine Geschichte erleben. Sie führen damals wie heute ein geschichtsloses Dasein. Es ist auch sehr begreiflich, daß wir in der Genesis niemals etwas von der Macht Ägyptens über Palästina hören; denn Fremdherrschaft gibt es nur in Gebieten der Kultur, wo man Garnisonen halten und Steuern eintreiben kann[1]. Wer am Kulturrande wohnt oder gar in der Wüste, ist stets sein eigener Herr. So darf man behaupten, daß die Hebräer der vormosaischen Zeit niemals Untertanen der Ägypter gewesen sind[2], wie sie auch niemals Vasallen der Hethiter oder Kanaaniter waren.

Das Milieu, das die Sagen der Genesis schildern, ist durchaus zuverlässig; denn es trägt das Lokalkolorit der Landschaft und paßt zu den wirtschaftsgeographischen Verhältnissen seiner Bewohner. Der Kulturhistoriker wandelt hier auf sicherem Boden und hält eine reiche Ernte. Der Profanhistoriker heimst zwar nur wenig ein, aber dies Wenige darf er getrost in seine Scheuern bringen: Die Väter Israels[3] saßen als Halbnomaden lange Zeit am Südrand Palästinas. Warum sollten die Nachfahren diese Anschauung über die Vergangenheit erdichtet haben, und welches Interesse hatten sie daran, die Patriarchen gerade in diese Gegend zu versetzen? Man sagt wohl, um die späteren Kultstätten Palästinas oder um den Anspruch auf das Land durch Berufung auf die Urzeit als alt und rechtmäßig zu erweisen. Aber damit ist der vorliegende Tatbestand nicht im geringsten erklärt, da nur die Sagen von Sichem und Bethel im eigentlichen Palästina spielen, während die Mehrzahl in den Süden oder gar nach außerhalb gehört, und da gerade die späteren Hauptorte des religiösen und profanen Lebens wie Jerusalem[4], Silo, Mizpa, Rama, Gibeon, Gilgal, Dan und Samaria in der Genesis garnicht erwähnt werden. Die Verhältnisse der Königs-

---

[1]) Man kann die analogen Verhältnisse im heutigen Palästina heranziehen. Die Macht der Türken im Ostjordanlande reicht so weit, wie ihre Garnisonen gehen, bis el-Kerak am Rande der Kultur. Jenseits dieser Stadt hat der Sultan sein Recht verloren.

[2]) Das Schweigen der Genesis über eine ägyptische Oberherrschaft ist daher weder als kritisches noch als chronologisches Argument zu verwerten; gegen Ed. Meyer: Israeliten S. 446ff. und Böhl: Kanaanäer S. 94.

[3]) Abraham, Isaak und Jakob sind ursprünglich nicht Stämme, sondern Einzelpersonen, als solche aber Typen ihres Stammes. Über die Namen der Stämme fehlt jede glaubwürdige Nachricht.

[4]) In Gen. 14 wird Jerusalem („Salem") flüchtig erwähnt.

zeit können sich darum hier unmöglich widerspiegeln[1]. Seit Mose ist also der Schauplatz der israelitischen Geschichte anderswo zu suchen. Erzählungen, die am Südrand Palästinas festgewurzelt sind, lassen sich nur in der Zeit vor Mose unterbringen, und darum darf die Genesis trotz ihrer sagenhaften Ausschmückung, richtig verstanden, als historische Quelle allerersten Ranges gelten.

Es kommt aber noch eine zweite wichtige Überlieferung hinzu. Die Väter sind sich eines verwandtschaftlichen Zusammenhanges mit Leuten bewußt, die in einer ganz anderen Gegend wohnen; sie schicken daher ihre Söhne in die Ferne, sich von dorther ihre Frauen zu holen. Diese Verwandten werden als „Aramäer" und als „Söhne des Ostens" bezeichnet. Das „Ostland" ist ein weiter geographischer Begriff und umfaßt den Landstreifen, der das Kulturland Palästina[2] im Osten und die syrisch-arabische Wüste im Norden und Westen umsäumt[3]. Eine genauere Fixierung ermöglicht die Reise Jakobs, die über den Jordan und den Jabbok, über Penuel und Mahanaim führt. Entscheidend ist vor allem die Sage von dem Grenzgebirge Gilead, das die Aramäer von den Israeliten trennt (Gen. 31). Da es nördlich vom Jabbok liegt, muß es mit dem heutigen Adschlun identisch sein[4]. Demnach ist das Gebiet Labans und seiner Angehörigen jenseits vom Adschlun, d. h. wahrscheinlich im Hauran, zu suchen[5]. Andere Nachrichten weisen noch über den Hauran hinaus nach Harran in Mesopotamien[6] und Ur in Südbabylonien[7]; aber sie müssen späteren Ursprungs sein, weil die Sagenerzähler, deren Schöpfungen uns aufbewahrt sind, nicht die reiche, uralte Kultur Mesopotamiens oder

[1]) Vgl. die treffenden Bemerkungen von Eerdmans: Studien II S. 28ff.

[2]) Palästina im weitesten Sinne mit Einschluß des Ostjordanlandes.

[3]) Vgl. Gen. 25,6; 29,1; Num. 23,7; Jdc. 6,3.33; 7,12; 8,10; Jerem. 49, 28; Ezech. 25,4.10; Jes. 11,14; Job 1,3. Zum „Ostland" gehört nicht nur die Gegend im Osten oder Südosten des Toten Meeres, wo Edom, Midian und die arabischen Stämme wohnen, sondern auch das weiter nördlich gelegene Gebiet, vor allem Dscholan und Hauran, bis Damaskus und darüber hinaus.

[4]) Die gewöhnliche Gleichsetzung mit dschebel dschal'ûd bei es-salt ist ganz unmöglich; vgl. Ed. Meyer: Israeliten S. 245 und Gunkel: Genesis[3] S. 353.

[5]) Man könnte auch an den Dscholan denken, doch ist das nicht wahrscheinlich; nach Gen. 31,23 sind es etwa sieben Tagereisen von Labans Wohnsitz bis zum Gebirge Gilead, was zum Hauran ausgezeichnet passen würde. Die geographische Anschauung Ed. Meyers: Israeliten S. 245 von den Gebirgszügen stimmt nicht zu den Tatsachen. Das von zahlreichen Tälern durchfurchte Gebirge des Adschlun ist gerade von Westen nach Osten leicht zu durchziehen, während der Verkehr von Norden nach Süden erschwert ist.

[6]) Vgl. Gen. 27,43; 28,10; 29,4. [7]) Vgl. Gen. 11,31.

Babyloniens, sondern die primitive Kultur aramäischer Halbnomaden vor Augen haben, wie sie im Hauran wohl denkbar ist[1].

Damit ist ein zweites und älteres Zentrum der Hebräer gegeben: Die Vorfahren der „Väter", die am Südrand Palästinas zelten, stammen aus dem Osten, der Gegend zwischen Gilead und Damaskus, wahrscheinlich aus dem Hauran und gehören zu den Aramäern. „Ein wandernder Aramäer war mein Vater", so heißt es in einem alten liturgischen Lied[2], und diese Tatsache zu bezweifeln, ist kein stichhaltiger Grund vorhanden[3]. Wie will man eine solche Tradition als Erdichtung der späteren Zeit erklären? Seit Salomo bestand eine erbitterte Feindschaft zwischen den Israeliten und den Aramäern, die bisweilen in grausame Kriege ausartete und durch keine Gefühle der Blutsverwandtschaft gemildert wurde. Welches Interesse sollten die Israeliten daran gehabt haben, trotz alledem ihre Vorfahren für Aramäer auszugeben, wenn sie nicht an ältere Überlieferungen gebunden waren? Die Hebräer sprachen demnach ursprünglich aramäisch, übernahmen aber nach der Eroberung Palästinas die „Sprache Kanaans", die von der ihren nur durch unwesentliche Dialekteigentümlichkeiten unterschieden war[4].

---

[1]) Vgl. die treffenden Ausführungen Ed. Meyers: Israeliten S. 242. Ergänzend sei hinzugefügt, daß nicht nur in den Erzählungen von Aram Naharaim, sondern in den Sagen von diesen aramäischen Verwandten überhaupt alles Lokalkolorit fehlt. Über das Gebirge Gilead hinaus ist keine Ortssage mehr vorhanden. Trotzdem wird die Schilderung der Aramäer als Schafzüchter richtig sein, da die Hebräer, ihre nächsten Verwandten, auf derselben Kulturstufe stehen. Natürlich können die Aramäer nicht in der „syrischen Wüste" gewohnt haben; in der „Wüste" kann niemand leben, und man sollte daher diesen irreführenden Ausdruck lieber vermeiden und von einer Trift oder von einem Weidestrich in der Wüste oder an ihrem Rande reden. [2]) Dtn. 26,5.

[3]) Auch Ed. Meyer: Israeliten S. 245ff. ist derselben Anschauung. Er gibt zu, daß die Israeliten aramäischen Ursprungs waren und aus dem „Ostlande" kamen. Aber er will einen Unterschied zwischen den „echten Israeliten" und den edomitischen oder halbedomitischen Südstämmen, einschließlich Judas mit Simeon und Levi, machen; diese Südstämme, deren Väter Abraham und Isaak waren, sollen nicht Aramäer, sondern Kanaaniter gewesen sein. Damit wird die Überlieferung auf den Kopf gestellt: Die Tradition, so behauptet Ed. Meyer, ist an sich durchaus wahrscheinlich, aber sie trifft nicht auf diejenigen zu, von denen sie berichtet wird, sondern im Gegenteil nur auf diejenigen, von denen sie nicht berichtet wird! Der Hauptfehler Ed. Meyers besteht in der zu scharfen Scheidung der Südstämme von den Nordstämmen, die nur durch kühne Hypothesen und gewaltsame Behandlung der Überlieferung durchführbar ist.

[4]) Die aramäische Sprache der Sendschirli-Inschriften ist dem Hebräischen so nahe verwandt, daß sie lange Zeit verkannt und direkt für hebräisch ge-

Nunmehr darf man versuchen, einen Ausgleich zwischen den Keilschriften und der Genesis herzustellen. Man hat ein Recht dazu, weil die Namen der Chabiru und der Hebräer[1] identisch sind. Das Zentrum, von dem die Chabiru ebenso wie die Hebräer ausgingen, ist wahrscheinlich das gleiche gewesen, wie die Übereinstimmung des Volksnamens vermuten läßt, der Hauran oder das Ostland. In dieser vulkanischen und daher fruchtbaren Landschaft findet eine große Bevölkerung Nahrung und Unterhalt. Wenn aber Regenmangel, Heuschrecken oder andere Plagen Mißernten bringen, zwingt der Hunger zur Auswanderung. Auch allzu reichlicher Geburtenüberschuß veranlaßt von Zeit zu Zeit einen Teil der Bewohner, sich anderwärts nach besseren Wohnsitzen umzusehen oder auf Raub und Plünderung auszuziehen. Wenn das Unternehmen gelingt, folgen weitere Scharen nach. So sind die Aramäer seit der Mitte des zweiten Jahrtausends in lebhafter Bewegung begriffen und drängen vor allem nach Westen gegen das Kulturland Palästina vor, das damals durch die Schwäche des Pharaonenreiches dem Ansturm feindlicher Mächte schutzlos preisgegeben war[2].

Die Chabiru sind die erste gewaltige Woge aramäischer Volksstämme, die um 1400 v. Chr. ganz Kanaan überschwemmte, aber ihre Wasser haben sich später fast spurlos verlaufen. Wahrscheinlich haben Sethos I. und Ramses II. dem weiteren Vordringen ein Ende gemacht. Die Chabiru werden in den ägyptischen Texten zwar niemals erwähnt, doch mögen die Schasu oder „Räuber" mit ihnen identisch sein[3] (um 1300 v. Chr.). Auch die Genesis hat keine Erinnerung an die Chabiru bewahrt. Nach einer ungefähren Schätzung hat die ganze Bewegung der Chabiru etwa 200 Jahre umfaßt und von rund 1500—1300 v. Chr. gedauert.

Aber das Ostland speit noch einmal einen Teil seiner Bewohner aus, und eine zweite sanftere Welle aramäischer Volksstämme ergießt sich in den Süden Palästinas und verläuft in den schmalen

halten wurde. Die ältesten kanaanitischen Wörter kennen wir jetzt aus den Amarna-Tafeln; vgl. Böhl: Die Sprache der Amarnabriefe mit besonderer Berücksichtigung der Kanaanismen (Leipziger Semitist. Stud. V,2). Leipzig 1909.

[1]) Was „Hebräer" oder „Chabiru" etymologisch bedeutet, ist dunkel. Im Folgenden bezeichnet „Hebräer" die „Väter" oder die Vorfahren des Volkes Israel im Unterschied von den Chabiru.

[2]) Vgl. Ed. Meyer: Israeliten S. 246 ff.

[3]) Was Kittel: Geschichte[2] I S. 399 ff. über „vorägyptische" historische Erinnerung der Genesis vermutet, ist unhaltbar, weil nicht einmal die Amarnazeit sichere Spuren hinterlassen hat.

Streifen, der das Kulturland von der Wüste trennt. Das ist spätestens um 1300 v. Chr. geschehen; denn auch die ältesten Sagen der Genesis, die noch aus der vormosaischen Periode stammen müssen, wissen nichts mehr von den Kämpfen, welche die Hebräer bei der Eroberung dieses Gebietes naturgemäß bestehen mußten. Ihr Anspruch auf die Weiden und Brunnen jener Gegend ist im allgemeinen nicht mehr bestritten. Das kriegerische Wesen ist bereits völlig der Friedensliebe gewichen. Noch aus einem zweiten Grunde rechtfertigt sich, die Einwanderung in die Zeit vor 1300 zu verlegen und einen langen Aufenthalt in Südpalästina anzunehmen: Die Erinnerung an die Heimat im Ostlande ist schon verblichen; man weiß nur noch die nackte Tatsache eines verwandtschaftlichen Verhältnisses zu den Aramäern, aber alle Ortssagen und Lokaltraditionen über den Stammsitz sind verloren gegangen. Daher macht es den Hebräern auch keine Schwierigkeit, ihre ältesten Verwandten später in Ur und Harran zu suchen; denn seit etwa 1000 v. Chr. änderten die Aramäer die Richtung ihrer Angriffe und drangen fortan nicht mehr nach Südwesten, sondern nach Nordosten vor und brachten Mesopotamien und Südbabylonien unter ihre Herrschaft.

Die Geschichte der hebräischen Stämme vor Mose ist demnach in den Hauptzügen klar erkennbar: Ihre Urheimat liegt im Osten bei den Stammsitzen der Aramäer. Im Laufe des 14. Jahrhunderts v. Chr. erobern sie den südlichen Negeb und die Wüste Juda, siedeln sich dort an und führen lange Zeit das armselige, aber ungebundene Leben der Halbnomaden, bis Dürre und Hungersnot aufs neue zur Wanderung zwingen. Wenn es an Weide mangelt und das Getreide mißrät, das sonst in Beersheba, Gerar und Kades gedeiht, dann bleibt als letzte Zuflucht Ägypten, die Kornkammer des vorderen Orients, oder Gosen, die weithin berühmte Trift für Schafe und Ziegen. So macht sich ein Teil der hebräischen Stämme[1] auf, um sich und ihr Vieh in Ägypten vor dem Hungertode zu retten.

35. **Gosen.** Wer heute die Bahn von Kairo bis Port-Said benutzt, fährt zunächst nach Norden bis Zakazik. Dort biegt die Linie

[1]) Gen. 45,1 ff. berichtet zwar ausdrücklich, daß Jakob und alle seine Söhne nach Ägypten ziehen. Diese Nachricht ist in sich unglaubwürdig, weil die Auswanderung des ganzen Volkes nach Gosen unnötig ist. Als später die Hebräer unter Mose nach Kades zurückkehren, da scheinen sie das Gebiet ohne Kampf einzunehmen; das erklärt sich am einfachsten unter der Annahme, daß noch Stammesgenossen dort wohnten. Über Auswanderung von Bevölkerungen vgl. MDOG Nr. 35. 1907. S. 33.

nach Osten um, bis sie bei Ismailija den Suezkanal erreicht. Von da eilt sie wiederum nordwärts, hart am Westrand dieses Kanals entlang, nach Port-Said. Von diesen drei Teilstrecken interessiert uns hier nur die mittlere, die von West nach Ost, von Zakazik nach Ismailija, führt; denn sie durchläuft den Wadi Tumilat. Dies Tal ist der erste Schauplatz, auf den uns die Mosesagen versetzen.

Ursprünglich ist das ganze Gebiet östlich vom Nildelta Wüste gewesen; aber schon um 1900 v. Chr. war der Wadi Tumilat durch einen Süßwasserkanal befruchtet, der vom Nil aus hindurchgeleitet war. Wahrscheinlich hat Ramses II. (1292–1225) diesen Kanal durch die Bitterseen weitergeführt und so das Rote Meer mit dem Nil verbunden. Im Laufe der Zeit versandete der Kanal mehrfach, wurde aber immer wieder hergestellt, zuerst von Necho und Darius, dann von Trajan und Hadrian, später von Amr und zuletzt während der Erbauung des Suezkanals 1863, um zugleich die Städte Ismailija und Suez mit Trinkwasser zu versorgen[1]. Von diesem Kanal und seinem Zustande hängt die jeweilige Fruchtbarkeit des Wadi Tumilat ab. Jener schmale Landstreifen, der im Norden, Süden und Osten von der Wüste, im Westen von den Ruinen der Stadt Bubastis begrenzt wird, umfaßte vor einem Jahrhundert nicht mehr als 4000 Beduinen, während jetzt die ackerbautreibende Bevölkerung etwa 12000 Personen zählt[2]. Denn heute ist es ein fruchtbarer Distrikt, auf dem goldene Getreidefelder wogen und bisweilen Dattelpalmen ihre roten oder gelben Fruchtbüschel tragen[3].

In der Zeit Ramses' II. und seines Nachfolgers Menephtah war der Wadi Tumilat weder Wüste noch Acker, sondern Weideland, wie aus den ägyptischen Inschriften hervorgeht[4] und durch die Josephsage bestätigt wird[5]. Der später lebende Erzähler kann sich die Brüder Josephs nur noch als Bauern vorstellen, wie er ihnen ja auch neben Schafen und Ziegen, gewiß mit Unrecht, Rinder zuschreibt. Da nun Joseph allmächtiger Minister des Pharao ist, so dünkt es den Israeliten in seinem Nationalstolz wahrscheinlich, daß der König die Brüder mit Ehren überhäufen und sie gern mitten im Lande ansiedeln werde. Aber das ist gegen den Weitblick Josephs, der schon die künftige Gefahr des Frondienstes vorausahnt und seine Familie deshalb im Grenzlande fest-

[1]) Erman: Ägypten S. 50; Breasted-Ranke: Geschichte Ägyptens. Berlin 1910. S. 172; Bädeker[5]: Ägypten S. 396.

[2]) Fl. Petrie: Egypt and Israel. London 1911. S. 30.

[3]) Ebd. Fig. 8 eine Photographie der Landschaft.

[4]) Vgl. Greßmann-Ranke TB. I. S. 249. [5]) Gen. 46,31 ff.

zuhalten wünscht, damit sie der Freiheit näher sei. So greift er zu dem Ausweg, die Seinen als Schafhirten auszugeben, in der Hoffnung, der König werde ihnen das Weideland Gosen überlassen. Und so geschieht es in der Tat. Der Pharao möchte die Israeliten ehren[1], aber da sie nichts anderes sind oder sein wollen als bescheidene Schafhirten, so weist er ihnen gern den begehrten Grenzbezirk an und begnügt sich, sie als Aufseher über seine eigenen Herden in Aussicht zu nehmen. Nach dieser Sage war Gosen ein an der ägyptischen Grenze gelegenes Weideland, wo damals Ackerbau garnicht oder höchstens in geringem Umfang getrieben wurde. Die Israeliten, die dort etwa wohnten, waren daher Halbnomaden. Ihre Zahl kann nicht sehr groß gewesen sein und wird schwerlich 5000 Mann überschritten haben, wie man aus den modernen Verhältnissen schließen darf.

Südöstlich von Zakazik, nicht weit von Bubastis, oder anders ausgedrückt, ungefähr am westlichen Eingang in den Wadi Tumilat, liegt das Dorf Saft el-henne, dessen Name noch an den ägyptischen Gott Sapt (spṯ) erinnert. Nach ihm hieß diese Gegend östlich des Nilarms von Bubastis „der Gau des Gottes Sapt". Neben dieser heiligen Bezeichnung stand eine profane: Gosen (gsm). In dieser Gegend ist also „das Land Gosen" zu suchen, in das die israelitische Überlieferung gewöhnlich[2] die Hebräer wandern läßt. Die Septuaginta reden genauer von dem „arabischen Gau Gesem", unter dem die umliegende Wüste mit verstanden werden muß. Als seine Hauptstadt wird bei Ptolemaios Phakussa angegeben, dessen Name in dem heutigen Fakus, nordöstlich von Saft el-henne, wiedergefunden worden ist. Beide Bezeichnungen, die des hebräischen wie des griechischen Textes, meinen dieselbe Landschaft, deren Hauptstadt im Laufe der Zeit gewechselt zu haben scheint. Ein dritter Name „Gau des Ramses", der aber ebenfalls in das östliche Nildelta, in die Lieblingsgegend Ramses II., weist, liegt im PK vor[3].

Als sich durch den Wandel der politischen Lage das Schwergewicht des ägyptischen Reiches an die syrische Grenze verschob, verlegte Ramses II.

---

[1]) Gen. 46,34 behauptet, daß die Schafhirten den Ägyptern verhaßt gewesen seien. Das ist bisher aus der ägyptischen Literatur nicht zu belegen, steht aber auch im Widerspruch mit der Art der Erzählung und ist darum als eine falsche Glosse zu betrachten.

[2]) Gen. 45,10; 46,28ff.; 47,1ff. 27; 50,8; Ex. 8,18; 9,26. Vgl. Edouard Naville: Goshen. London 1887; Georg Steindorff: Gosen PRE³. VI S. 768ff. Nach Martin Gemoll: Grundsteine zur Geschichte Israels. Leipzig 1911. S. 36 lag Gosen „westwärts von Sichem". [3]) Gen. 47,11.

ſeinen Wohnſitz von Theben in das öſtliche Delta und baute dort eine Reihe von Städten, die vor allem als Vorratskammern und Feſtungen dienen ſollten. Zu ihnen gehören Pithom und Ramſes im Wadi Tumilat. Pithom, d. h. „Haus des Atum", ſpäter Heroonpolis oder abgekürzt Hero, heute tell el-maschuta, wurde von Naville[1] ausgegraben; er fand dort neben dem alten Tempel Reſte von Getreideſpeichern[2], die oben offen waren, um das Korn hineinzuſchütten. Die gewaltigen, zwei bis drei Meter dicken Mauern machten das Gebäude zugleich zur Feſtung. Einige Kilometer weſtlich, bei dem heutigen tell rotab, hat Petrie[3] die andere Stadt, „das Haus des Ramſes", wieder entdeckt; an der Tempelfront iſt der König ſelbſt dargeſtellt, wie er eigenhändig einen Syrer erſchlägt. Dieſe Stadt erhält einmal den Beinamen „Anfang des Auslandes, Ende Ägyptens"[4]. Falls die Israeliten dort ſiedelten, haben ſie alſo nicht inmitten einer dichten ägyptiſchen Bevölkerung, oder gar in unmittelbarer Nachbarſchaft des königlichen Hofes geweilt, ſondern ſie waren unter ſich und an der Grenze[5].

In dieſes Grenzland ſind nun oft Beduinen, die von der Sinai-Halbinſel herkamen, eingelaſſen worden. Zur Zeit des Pharao Menephtah (1225 – 1215) ſchreibt ein Grenzbeamter an ſeinen Vorgeſetzten: „Wir haben den Durchzug der Beduinenſtämme von Edom durch die Feſtung des Menephtah in Zeku nach den Sümpfen von Pithom .... geſtattet, um ſie und ihre Herden in der Beſitzung des Königs .... am Leben zu erhalten"[6]. Dieſe Nachricht bietet eine ſachliche Parallele zu der Einwanderung der Israeliten in Ägypten, kann aber nicht auf Israel ſelbſt bezogen werden, das ſich damals ſchon wieder außerhalb Ägyptens befunden haben muß. Denn die ſogenannte „Israel-Stele", die einzige ägyptiſche Inſchrift, die den Namen Israels erwähnt, enthält ein Siegeslied auf König Menephtah und ſchließt mit den Worten: „Die Fürſten werfen ſich nieder und bitten ‚Friede'. Keiner erhebt ſein Haupt unter den neun Bogen (der Fremdvölker). Verwüſtet iſt Libyen, Cheta in Frieden, erbeutet das Kanaan mit (?) allem Schlechten.

[1]) Naville: The store-city of Pithom and the route of the Exodus. London 1885. [2]) Oft abgebildet; z. B. Greßmann TB. II. Abb. 251.

[3]) W. M. Flinders Petrie: Hyksos and Israelite Cities. London 1906. S. 28 ff. Er ſchreibt dort tell er-retabeh, hat ſich aber neuerdings für tell rotab entſchieden (Israel and Egypt S. 33), wie auch im Bädeker ſteht.

[4]) Papyrus Anaſtaſi III, 7.4.

[5]) Wenn man von einem Aufenthalt der Israeliten „in Ägypten" redet, ſo iſt das alſo ſtets cum grano salis zu verſtehen.

[6]) Greßmann-Ranke TB. I. S. 249.

Gefangen geführt ist Askalon, gepackt Gezer, Jenoam vernichtet, Israel, seine Leute sind wenig, sein Same existiert nicht mehr. Palästina ist geworden zur (schutzlosen) Witwe für Ägypten. Alle Länder sind vereinigt in Frieden; jeder, der umherstreifte, ist gefesselt" [1]. Neben den Siegen über die Libyer und Hethiter werden hier die in Kanaan errungenen Erfolge gefeiert. An diesen Feldzug erinnert noch der freilich falsch vokalisierte Name einer Quelle, nordwestlich von Jerusalem, „Quelle des Menephtah" [2]. In der Inschrift vertritt Askalon das südliche, Gezer das mittlere und Jenoam [3] das nördliche Palästina. Ob Israel die Einwohner des ganzen Landes bezeichnet oder, wie die anderen Städte, nur einen kleinen Bruchteil umfaßt, und wo sein Wohnsitz genauer [4] zu suchen ist, geht aus der Inschrift nicht hervor. Sicher ist nur, daß Israel damals (um 1220 v. Chr.) nicht mehr in Ägypten frondete, sondern bereits in Palästina war [5]. Demnach kann Menephtah nicht der Pharao des Auszuges sein, wie man früher meist annahm. Setzen wir zunächst die Tradition als richtig voraus, daß Israel unter Ramses II. (1292–1225), dem Vorgänger Menephtahs, die Städte Pithom und Ramses gebaut hat (um 1270), dann muß der Auszug aus Ägypten noch unter Ramses II. (um 1260) erfolgt sein [6].

Dagegen ist die andere Frage, wann die Einwanderung in Ägypten stattgefunden hat, nicht so sicher zu entscheiden, da jedes historische Datum fehlt [7]. Die spätere Chronologie setzt voraus, daß die Israeliten jahrhundertelang in Ägypten waren; eine solche Übertreibung ist leicht begreiflich, wenn die Tradition von einem „längeren" Aufenthalt dort wußte. Aus den Sagen gewinnt man aber den Eindruck, daß er nicht länger als ein bis zwei Generationen gedauert hat. Die Bedrückung beginnt, als Joseph gestorben ist und ein neuer Pharao den Thron besteigt (Ex. 1,6.8). Danach würde man einen etwa fünf-

[1]) Greßmann-Ranke TB. I. S. 195.

[2]) Josua 15,9; 18,15 nach der Entdeckung des Grafen von Calice.

[3]) Nach Ed. Meyer: Israeliten S. 223 = Janoah, nach Clauß ZDPV. XXX S. 34f. = en-na'ămi am Zusammenfluß der Jordanquellen.

[4]) Man kann ebensogut an das Ost- wie an das Westjordanland denken.

[5]) Man beachte, daß Palästina nach der Nennung Israels ausdrücklich wiederholt wird! Gegen Lehmann-Haupt vgl. die treffenden Bemerkungen Böhls: Kanaanäer S. 79.

[6]) Ex. 2,23; 4,19 beweisen natürlich nichts dagegen, da dort eine späte Sage vorliegt; vgl. § 2.

[7]) Nach Gen. 15,13 war Israel 400, nach Ex. 12,40f. 430 Jahre in Ägypten; aber diese Zahlen sind Phantasie, wie nicht weiter bewiesen zu werden braucht.

zigjährigen Aufenthalt der Hebräer in Ägypten vermuten. Dies wird durch eine allgemeine Erwägung beſtätigt: Da die Hebräer nach Südpaläſtina zurückkehrten, ſo hatten ſie noch eine Erinnerung an ihre Heimat bewahrt; denn von dort waren ſie gekommen. Der Zuſammenhang mit den dort zurückgebliebenen Brüdern war, wie es ſcheint, noch nicht völlig zerriſſen, da den Heimkehrenden der Weg nach Kades offen ſtand. Die Schlüſſe, die man aus ägyptiſchen Quellen gezogen hat, ſind fraglich oder geradezu falſch [1]. Daß Inſchriften über die Einwanderung der Hebräer in das Land Goſen fehlen, kann bei der Unwichtigkeit des Vorganges vom ägyptiſchen Standpunkt aus nicht befremden.

Nun hat freilich eine radikale Kritik beſtritten, daß Israel je in Ägypten geweſen ſei [2]; alles Suchen nach Möglichkeiten wäre dann

[1]) Das viel erörterte Problem der 'pr-Leute hat Fr. Böhl: Kanaanäer und Hebräer S. 73ff. ſo ausgezeichnet behandelt, daß einfach darauf verwieſen werden kann. Auch gegenüber Kittel: Geſchichte [2] I S. 453 Anm. 2 wird Böhl recht behalten, wenn er zuſammenfaſſend ſagt: „Sprachlich unwahrſcheinlich, ſachlich verlockend, chronologiſch unmöglich, iſt die Gleichſetzung der 'pr-Leute mit den Hebräern aufzugeben". — Eine Grabinſchrift aus der Zeit Amenophis' IV. (um 1370 v. Chr.) berichtet, daß damals Aſiaten als Schutzflehende nach Ägypten kamen: „Ihre Länder", ſo heißt es, „darben, ſie leben wie das Wild der Wüſte". Lehmann-Haupt: Israel (Tübingen 1911) S. 40f. hat dieſen ſtark zerſtörten Text von den Israeliten verſtehen wollen, aber mit Unrecht. Denn erſtens iſt von „Städten" der Aſiaten die Rede, die „verwüſtet" worden ſeien; davon weiß die hebräiſche Überlieferung nichts. Ferner ſcheint es, als ob die Aſiaten nicht um Anſiedlung, ſondern um kriegeriſche Hülfe bitten. Am Schluß werden die Beamten angeredet: „Nun gibt der König ſie in eure Hand, um ihre Grenzen zu beſchützen" (Greßmann-Ranke TB. I. S. 247. Demnach handelt es ſich wahrſcheinlich um Aſiaten, die vor den Chabiru geflohen ſind und den Pharao um Schutz ihres Landes angehen. Ein urkundliches Zeugnis über die israelitiſche Einwanderung liegt hier alſo nicht vor. Über die Zeit Amenophis IV. darf man ſchwerlich zurückgreifen, da die Ägypter eine fremde Bevölkerung nicht allzulange in unmittelbarer Nähe der Grenze geduldet haben werden. Jedenfalls iſt die Identifikation der Hebräer mit den Hykſos, die Ägypten wohl im 17. Jahrhundert eroberten, aus dem Bereich hiſtoriſcher Möglichkeiten auszuſchließen, obwohl auch Böhl: Kanaanäer S. 81.95 dieſe Theſe für diskutabel zu halten ſcheint. Denn 1. fragt ſich, ob die Hykſos überhaupt Semiten waren. 2. Die Hebräer haben keine Erinnerung daran bewahrt, daß ſie Ägypten erobert und beherrſcht hätten, wie die Hykſos es getan haben. 3. Würden die Ägypter wohl die Hykſos 300 – 400 Jahre in ſo großer Nähe geduldet und ihr Anwachſen ruhig ertragen haben?

[2]) So zuletzt Ed. Meyer: Israeliten S. 49f. 447f., deſſen Anſchauungen im übrigen durchaus klar und einheitlich ſind (gegen Lehmann-Haupt: Israel S. 292). Für die Zuverläſſigkeit der Überlieferung hat zuletzt Kittel: Geſchichte [2] I S. 529ff. plädiert.

verlorene Mühe. Aber für die Zuverlässigkeit der Überlieferung in ihrer historischen Nacktheit, frei von aller sagenhaften Ausschmückung, sprechen gewichtige Gründe. Gewiß darf man nicht das ganze, erst später gewachsene Volk Israel in Ägypten voraussetzen. Die Sage hat hier verallgemeinert, weil den Erzählern die spezifisch politischen Gesichtspunkte fehlen. Ob man freilich die Hebräer auf Ephraim und Manasse beschränken darf, wie gewöhnlich geschieht, ist sehr die Frage[1]; aus Mangel an Nachrichten werden wir dies Problem wohl nie lösen können. Aber wie sollte auf das ganze Volk übertragen worden sein, was nicht wenigstens auf einen Teil zuträfe? Welchen Grund hatten die Israeliten, sich selbst oder ihren Vorfahren die Schande einer Knechtschaft in Ägypten zuzuschreiben, wenn diese nicht historisch war? Von guten Beziehungen mag das Volk wie der Einzelne prahlen, auch wenn sie nicht vorhanden sind; aber wer sagt wohl demütigende Schmach von sich aus, ohne unter dem Zwang der Tatsachen zu stehen? Darum ist es schlechterdings unmöglich, die Übertragung von Erlebnissen eines nichtisraelitischen Stammes auf Israel zu vermuten. Man hat behauptet, die Mosesagen könnten „für historische Tatsachen nicht mehr beweisen, als wenn etwa bei den griechischen Historikern die Ahnen der Griechen aus Lydien und Ägypten kommen oder Pelasger gewesen sein sollen, oder wenn in den römischen Annalen die Römer aus Troja stammen“[2]. Aber in der mosaischen Überlieferung heißt es nicht einfach, daß die Israeliten in Ägypten waren und von dort auswanderten, sondern daß sie dort als Sklaven behandelt wurden[3]. Wenn derartiges, wie es von Israel erzählt wird, „sich gewiß oft genug ereignet hat“ und wenn „ein historischer Kern nie zweifelhaft gewesen“ ist[4], warum soll denn das, was bei allen anderen Volksstämmen möglich und darum glaubwürdig ist, bei Israel durchaus unmöglich und unglaubwürdig sein, auch wenn man die sagenhafte Ausschmückung preisgibt?

Für die Zuverlässigkeit der Tradition spricht ferner, daß die mannig-

[1]) Man geht gewöhnlich davon aus, daß Joseph in einem besonders nahen Verhältnis zu Ägypten gestanden habe und daß Joseph = Ephraim und Manasse sei. [2]) Ed. Meyer: Israeliten S. 50.

[3]) Aus diesem Grunde ist auch das von Ed. Meyer: Israeliten S. 448 vermutete Motiv hinfällig. Er meint, daß die Sage von dem Aufenthalt in Ägypten „die Handhabe bot, die Vorfahren wieder aus Kanaan herauszubringen, damit die Nachkommen es von neuem erobern könnten“. Wenn dies wirklich das treibende Motiv der Überlieferung war, warum begnügte man sich dann nicht, von einer Auswanderung nach Ägypten zu erzählen? Warum fügte man die Knechtschaft hinzu? [4]) Ed. Meyer: Israeliten S. 49. 448.

fachen, scheinbar unstimmigen Angaben über das „Land Gosen", den „Gau Ramses" und über den „Bau von Pithom und Ramses" nach den Funden und Ausgrabungen der neuesten Zeit durchaus in Einklang zu bringen sind und wenigstens insofern eine Bestätigung erfahren haben, wenngleich man von den Israeliten keine Spur entdeckt hat. Besonders beachtenswert ist, daß die Nachricht über die Fronarbeiten in Ex. 1,11f. in die umgebende Sage nicht hineinpaßt[1]. Einem baulustigen Könige, der die Hebräer zu Sklavenarbeiten benutzte, konnte der zahlreiche Nachwuchs nur lieb sein. Demnach muß hier eine versprengte historische Notiz vorliegen[2].

Wie ist es zu erklären, so darf man weiter fragen, daß die Mosesagen, die in Ägypten spielen, dort verhältnismäßig gut Bescheid wissen? Woher stammt das ägyptische Lokalkolorit, das in der Aussetzungssage[3], in den Fronsagen[4], bei den Plagen und Wundern[5] und anderswo[6] zu beobachten ist? Sollten die israelitischen Erzähler die Einzelheiten, die sie verwerten, erst in Palästina erfahren haben? Gelehrte Forschungen und künstlicher Aufputz mit Motiven, die man zufällig irgendwo aufgegriffen hat, sind für die volkstümlichen Erzähler ebenso unwahrscheinlich wie Reisen[7]. So bleiben nur zwei Möglichkeiten: Entweder duftet der Erdgeruch Ägyptens aus diesen Geschichten, weil sie von Ägyptern geschaffen worden sind; den Mythen Babyloniens entsprechend können sie dann später nach Palästina gewandert sein. Oder die Erzählungen stammen von Hebräern, sind dann aber in der Generation entstanden, die selbst in Ägypten weilte oder in dem unmittelbar folgenden Geschlecht, ehe die Erinnerung vollständig verblaßte. Die erste Möglichkeit ist nur bei der Geburtssage Moses zu erwägen[8]. Alle anderen Mosesagen sind von Anfang an israelitischen Ursprungs, weil sie gegen die Ägypter gerichtet sind. Von einer Wan-

[1]) Genaueres vgl. o. S. 2f.

[2]) Ed. Meyer: Israeliten S. 43 scheint freilich zu vermuten, die alte Sage sei später von einem gelehrten Verfasser durch ein geschichtliches Motiv aufgeputzt worden. Aber woher sollte wohl ein Palästinenser in jüngerer Zeit jene Tatsache erfahren haben, die überdies zu anderen weit verstreuten chronologischen und geographischen Angaben ausgezeichnet stimmt?

[3]) Vgl. o. S. 7. [4]) Vgl. o. S. 20.63ff. [5]) Vgl. o. S. 68f. 71.88f.

[6]) Vgl. o. S. 137.

[7]) Anders ist es in der späteren Königszeit, wo die Verbindung zwischen Ägypten und Palästina sehr rege gewesen sein muß, und wo es in Ägypten bereits eine große jüdische Diaspora gab. Aber die Mosesagen sind sehr viel älter.

[8]) Vgl. o. S. 7f.

derung dieser Sagen kann nicht die Rede sein, wenn auch einzelne Motive aus Ägypten entlehnt sein mögen. Die Sagen der Genesis liefern die Probe auf das Exempel; denn sie müssen ursprünglich von Babyloniern selbst geprägt worden sein, wie die mythischen und polytheistischen Überreste beweisen und die keilschriftlichen Parallelen bestätigen. In den Mosesagen fehlen solche Überreste vollständig.

Von entscheidender Bedeutung ist endlich, wie man über die Katastrophe am Schilfmeer urteilt. Der stärkste Beweis für ihre Geschichtlichkeit ist das Mirjamlied, dessen hohes Alter nicht bezweifelt werden kann[1]. Da der jüngere, aus der Zeit Davids oder Salomos stammende Pascha-Hymnus in Ex. 15,1–18 eine sehr viel vollendetere Technik aufweist, so muß das kurze, nur aus zwei Zeilen bestehende Mirjamlied in die Wüstenzeit zurückreichen und in der historischen Situation selbst entstanden sein. Weiterer Gründe bedarf es nicht, aber die Sage, die von dem Mirjamliede unabhängig ist, kommt als Bestätigung hinzu[2]. Mag man alle Einzelheiten als sagenhaft preisgeben, so bleibt doch als Tatsache der Untergang eines ägyptischen Heeres, der die Phantasie der Erzähler angeregt haben muß. Und diese Katastrophe muß zugleich irgendwie mit Israel zu tun gehabt haben. Gewiß hatte nur ein Teil des späteren Volkes dies Erlebnis, aber es wäre unbegreiflich, wie die Sagen von fremden, etwa edomitischen Stämmen auf Israel übertragen konnten, woran dieses in keiner Weise beteiligt war. Ein zufälliges Zusammentreffen israelitischer oder gar edomitischer Stämme widerspricht der Tradition und vermag das Triumphlied Mirjams nicht zu erklären. Wer die Katastrophe am Schilfmeer für historisch hält, muß dasselbe auch für den Aufenthalt der Israeliten in Ägypten annehmen. Denn die Verfolgung der Hebräer durch die Ägypter hat nur dann einen Sinn, wenn die Hebräer zuvor aus Ägypten geflohen waren, oder man müßte neue Sagen erdichten, die frei von aller Überlieferung das schrankenlose Reich der Phantasie durchschweifen.

Ist die Katastrophe am Schilfmeer geschichtlich, dann folgt aus ihr nicht nur, daß die Ägypter keineswegs mit dem Abzug der Israeliten einverstanden waren, sondern auch, daß eine gewisse Frist verstrichen sein muß, bis sie Verdacht schöpften und über die Flucht der Stämme Sicheres erfuhren. Da die Hebräer nicht im eigentlichen Ägypten, sondern im Grenzlande Gosen wohnten, so ist wohl begreiflich, daß es ihnen gelang, die Ägypter zu täuschen und unbemerkt zu ent-

[1]) Vgl. o. S. 351 zu Ex. 15,21. [2]) Vgl. o. S. 119.

fliehen. Damit stimmen die Sagen des Auszuges im Kern überein, wenn man auch alle Einzelheiten als unhistorisch bei Seite lassen muß [1]. Der ältere Sagenstrang berichtet, daß der Pharao durch die Wunder nach langem Sträuben veranlaßt wurde, die Israeliten zeitweilig für ein Opferfest zu beurlauben; diese aber benutzten die Gelegenheit, für immer zu entfliehen. Nach dem jüngeren Sagenstrang dagegen verhängte Jahve solange Plagen über den Pharao und die Ägypter, bis diese die Israeliten endgültig entließen und sogar zum Lande hinausjagten. Beide sind einig darin, daß der Pharao gezwungen werden mußte. Wenn die Fronarbeiten geschichtlich sind, dann mußte der König naturgemäß alles aufbieten, seine Sklaven festzuhalten, weil sie ihm für seine Bauten unentbehrlich waren. Flohen sie gegen oder ohne seinen Willen, dann mußte er ihnen die Grenzwache nachschicken, um sie zu verfolgen und zu züchtigen.

36. **Sinai.** Die Ostgrenze Ägyptens ist durch eine Reihe von Seen gesperrt: den Menzale-, den Ballah-, den Timsah-, den großen und kleinen Bittersee, die von Port-Said bis Suez eine fast fortlaufende Kette bilden. Zwischen ihnen gestatten die vier schmalen Dünenbarren von el-Kantara, el-Gisr, vom Serapeum und von Suez den Verkehr zwischen Ost und West. Das war damals genau so wie heute [2]. Auch die beiden Hauptwege, die hindurchführten, sind dieselben geblieben [3]: die Philisterstraße im Norden, die an der Küste des mittelländischen Meeres entlang bis Gaza geht, und die Schilfmeerstraße im Süden, die Suez mit Akaba verbindet. Nun behauptet man einen wichtigen Unterschied des damaligen Landschaftsbildes vom heutigen: Der Golf von Suez soll sich damals weiter landeinwärts bis an den Timsah-See, also bis nahe an den Wadi Tumilat erstreckt haben [4]. Diese oft als Tatsache anerkannte Vermutung hat sich als falsch erwiesen [5]. Mag immerhin die Möglichkeit bestehen, die von Geologen zugegeben wird, „daß die Depression der Bitterseen vielleicht noch in historischer Zeit mit dem Roten Meer in Verbindung" war [6], so hatte jedenfalls in der Zeit

[1]) Vgl. o. S. 106 ff.

[2]) Die in ägyptischen Inschriften oft erwähnte „Fürstenmauer" lief jedenfalls nicht um ganz Ägypten, sondern sperrte wohl nur den westlichen Ausläufer des Wadi Tumilat ab.

[3]) Vgl. Ex. 13,17 f. und dazu Guthe: H. Clay Trumbull's Kadesh Barnea in ZDPV. VIII. 1885 S. 216 ff.; dort weitere Literatur.

[4]) Vgl. Guthe a. a. O. S. 220 ff.

[5]) Vgl. C. Küthmann: Die Ostgrenze Ägyptens. (Inaugural-Diss.) Berlin 1911.

[6]) Vgl. Guthe a. a. S. 225; dort die Belege.

Ramses' II. der Golf von Suez ungefähr [1] dieselbe Gestalt wie heute.

Für die Wahl ihrer Straße war zunächst das Ziel wichtig, das die Israeliten im Auge hatten. Wollten sie nach Palästina, so war die Philisterstraße der gegebene Weg. Auf ihr zogen die Heere, die vom vorderen Orient kamen oder dorthin gingen [2]. Da hier das Einfallstor der Feinde war, so wurde sie von den Ägyptern scharf bewacht [3]. Für die Hebräer, die sich auf heimlicher Flucht befanden, war sie auch deshalb ungeeignet, weil sie den Verkehr zwischen Vorderasien und Afrika vermittelte und daher viel besucht war. Aber was sollten die Israeliten in Kanaan? Als der vorläufige Endpunkt ihrer Wanderung erscheint Kades. Die Vermutung ist daher erlaubt, daß sie ihm von vornherein zustrebten [4]. In dieser Gegend hatten ihre Vorfahren geweilt und wohnten vielleicht noch ihre Brüder; so kehrten die Israeliten aus Ägypten in ihre Heimat zurück. Dann war die Schilfmeerstraße über Suez und Akaba der einzige Weg, der ihnen übrig blieb. Einen Weg direkt östlich von Pithom nach Kades gibt es zwar in der Phantasie [5] und sogar auf einigen Landkarten [6], aber nicht in der Wirklichkeit. Es sollte sich von selbst verstehen, daß man gerade die Wüste nicht ohne Wege durchqueren und daß man auch diese Wege nicht ohne Führer gehen

---

[1]) Es kann sich höchstens um einige Kilometer handeln. Kittel: Geschichte[2] I S. 514f. gesteht das Gewicht der Gründe Küthmanns zu, möchte aber doch die alte Hypothese mit geringer Variation beibehalten.

[2]) So erwartet der Pharao das Heer des Sanherib bei Pelusion; vgl. Herodot II 141.

[3]) So enthält der Papyrus Anastasi III das Tagebuch eines Grenzbeamten; vgl. Greßmann-Ranke TB. I S. 249.

[4]) So auch Wellhausen: Composition[3] S. 340. Über Ex. 13,17 vgl. o. S. 110.

[5]) So rechnet z. B. Kittel: Geschichte[2] I S. 356f. mit einem solchen Wege wie mit einer Möglichkeit.

[6]) Vgl. Hermann Guthe: Bibelatlas (Leipzig 1911) Nr. 1 und 5. (Hier ist nicht nur der Golf von Suez, sondern auch der persische Meerbusen nach Hypothesen rekonstruiert, die heute als überwunden gelten dürfen). Es ist zu bedauern, daß sich Guthe bei seinem sonst so verdienstlichen Werk in diesem Falle nicht fester an die tatsächlichen Verhältnisse gebunden hat. Nach der Karte von Hans Fischer: Das syrisch-ägyptische Grenzgebiet (ZDPV. XXXIII. 1910), die den heutigen Stand der geographischen Kenntnisse wiedergibt, kann man von Ägypten nach Kades nur auf der Schilfmeerstraße gelangen, indem man entweder bei En-Nachl nordwärts abbiegt oder den Umweg über Akaba macht. Von diesen beiden Wegen kann für die Hebräer nur der letzte in Betracht kommen; vgl. u. S. 411 Anm. 4.

kann[1]. Neben dem Ziel kam auch die Art der Straße in Betracht. Die Schilfmeerstraße war naturgemäß weniger besucht als die Philisterstraße, immerhin war sie der einzige Verbindungsweg zwischen Ägypten und Arabien. Da nur wenig Quellen oder Brunnen vorhanden sind[2], so mögen schon damals einzelne Stationen existiert haben, an denen Wasser zu erhalten war[3]. Es ist nicht unmöglich, daß die Hebräer ihre Schaf- und Ziegenherden bei sich hatten[4]; wenn dies der Fall war, mußten sie für die Tiere außerdem noch Wasser mitschleppen. Die Pilgerstraße, die heute durch diese Wüste führt, hat acht Stationen und wird gewöhnlich in sieben, seltener in sechs oder gar in fünf Tagen zurückgelegt.

[1]) Daher stammt das vielfach variierte Thema von dem Führer durch die Wüste (Die Feuer- und Wolkensäule; die Lade; Jethro).

[2]) Petrie: Egypt and Israel S. 40 redet von „the seven days journey without water to Aqabah." Genauer sagt Palmer: Wüstenwanderung Israels S. 222 über die Wüste Et-Tih: „Das Land ist fast ohne Wasser; nur in den größeren Wadis gibt es einige Quellen. Selbst aber da erhält man Wasser nur, wenn man kleine Löcher oder Gruben macht, aus denen man es mit der Hand herausschöpft. Man gewinnt auch dann nichts als eine gelbliche Flüssigkeit, die jedem Versuch, sie zu filtrieren, Trotz bietet."

[3]) Das wird für die persische Zeit von Herodot III, 6 ausdrücklich bezeugt. Alle leeren Krüge mußten auf königlichen Befehl nach Memphis gebracht werden; dort wurden sie mit Wasser gefüllt und in die syrische Wüste geschafft.

[4]) Für Kamelherden gelten andere Wege als für Schafe und Ziegen, die täglich Futter und Wasser brauchen (Dalman: Petra S. 28). Nach Jaussen RB. 1906 S. 463 werden die Viehherden aus dem Ostjordanland nicht direkt nach Ägypten geführt, sondern auf dem Umweg über raḍjân (Ezeongeber), weil man nur dort genügend Wasser und Weide findet. Heute wird sogar meist der Wasserweg von Akaba aus benutzt, weil der Landweg zu wasserarm ist (Dalman: Neue Petraforschungen S. 11). Da die Hebräer Viehzüchter waren, so werden sie gewiß versucht haben, ihre Herden aus Ägypten zu retten; wie weit ihnen das gelang, ist eine andere Frage. Damals dachten sie noch nicht daran, Eroberungen zu machen, wie später, als sie nach dem Ostjordanland zogen. Daher mußten sie, ganz abgesehen von der Lage des Schilfmeeres, schon um der Herden willen den Weg über Akaba wählen. Die Schnelligkeit der Flucht wurde durch die Herden natürlich beeinträchtigt, aber die Ägypter mit ihren Streitwagen kamen in dem Wüstengelände gewiß auch nicht viel schneller vorwärts. Wenn man sich überhaupt eine klare Anschauung von den Ereignissen verschaffen will, dann muß man sich immer vor Augen halten, daß die Scharen der Hebräer wie der sie verfolgenden Ägypter verhältnismäßig klein waren; je kleiner die Zahl, um so größer ist die historische Glaubwürdigkeit. Einzelsagen wie die vom Manna (vgl. o. S. 144) können nichts dagegen beweisen, daß die Hebräer mit ihren Herden zogen; denn sie sind als Ortssagen von der Wüstenwanderung unabhängig. Rinder hatten die Israeliten (trotz Ex. 12,38) nicht in ihrem Besitz.

Schwerer ist die andere Frage zu entscheiden, ob die Israeliten von der Schilfmeerstraße nach der Sinai-Halbinsel[1] abbogen, auf der man nach der Tradition den Berg Sinai zu suchen hat. Den ältesten Bericht über die heiligen Stätten dort besitzen wir in der Pilgerreise der Äbtissin Aetheria[2] aus der Gallia Narbonensis, die zwischen 533 und 540 n. Chr. dort weilte. Aber die Überlieferung ist noch älter und reicht sicher bis in die Zeit des Kaisers Julian (360 – 363 n. Chr.) zurück. Denn damals wurde die heilige Halbinsel zuerst mit Mönchen bevölkert, unter denen Euagrios Pontikos und Neilos die bedeutendsten waren[3]. Darüber hinaus fehlen bestimmte Nachrichten. Die modernen Forscher schwanken noch mehr als die älteren, wem unter den Bergen oder Berggipfeln der Halbinsel jener Ruhm der Gesetzgebung gebühre, dem Dschebel Musa, dem Dschebel Serbal, dem Ras es-Saffaf oder dem Dschebel Katerin. Die traditionelle Verknüpfung des Sinai mit der nach ihm benannten Halbinsel läßt sich nur auf christlichem Boden nachweisen. Zieht man die Mosesagen selbst zu Rate, so ist keine sichere Spur zu entdecken, die nach der Halbinsel führte.

Für die überlieferte Auffassung könnte man zunächst Mara und Elim geltend machen, die als die beiden ersten Stationen nach dem Schilfmeer genannt werden. Die Ortssage von Mara setzt voraus, daß dort, drei Tagereisen vom Schilfmeer entfernt, trinkbares Wasser vorhanden ist[4]. Für den nächsten Raststort Elim sind zwölf Quellen

---

[1]) Um Mißverständnisse zu vermeiden, nenne ich „Sinai-Halbinsel" nur die Landschaft südlich von der Schilfmeerstraße Suez-Akaba.

[2]) Früher fälschlich der Silvia Aquitana zugeschrieben; vgl. Carl Meister im Rhein. Mus. LXIV. 1909 S. 337ff. und Gustav Krüger in PRE[3] XVIII. 1906 S. 346.

[3]) Vgl. Ch. Beke: Discoveries of Sinai. London 1878. S. 27; Guthe in PRE[3] XVIII. 1906. S. 381ff.

[4]) Vgl. o. § 8. Je nachdem, wo man die Katastrophe des Schilfmeers vermutet, verschiebt sich auch die Lage von Mara und Elim. a. Fand jene Katastrophe beim Serapeum statt, so sucht man Mara in dem etwa drei Tagereisen entfernten (70 km Luftlinie) 'ain nāba', einer „äußerst ergiebigen Quelle mit sehr salzigem Wasser" (Dillmann-Ryssel[3] S. 178). Elim ist dann 'ajun musa mit „mehreren Quellen klaren, aber salzigen Wassers und kleinen Lachen, umgeben von Gärten mit Palmen und Tamarisken, Gemüsen und Küchenkräutern" (Palmer: Wüstenwanderung S. 30). 'ajun musa liegt aber nur eine Stunde südlich von 'ain nāba'. b. Fand die Katastrophe in der Nähe von Suez statt, so sucht man Mara in dem etwa drei Tagereisen entfernten 'ain hauwāra, einer Quelle bitteren Wassers, das nur selten trinkbar ist, nahe dabei ein verkrüppelter Palmbaum (Palmer: Wüstenwanderung S. 33). Elim ist dann wādi ṛārandel,

und siebzig Palmen charakteristisch. Keine der bisherigen Identifikationen erfüllt diese Forderungen auch nur annähernd. Neuerdings hat Ed. Meyer[1], von allen Entfernungen absehend, Elim nach dem griechischen Phoinikôn, dem heutigen ṭur, im Südwesten der Sinai-Halbinsel verlegt[2]. Nach Agatharchides von Knidos (um 130 v. Chr.) heißt der Ort Phoinikôn („Palmenhain"), weil „er eine Menge dieser Bäume hat .... Hier entspringen auch nicht wenige Quellen und Teiche, so kalt wie Schnee .... Die anschließende Küste bewohnten vor alters die Maraniten, später aber die Garindaneer, die in der Nähe saßen. Sie haben sich auf folgende Weise zu Herren des Landes gemacht: Zu dem jedes fünfte Jahr gefeierten Fest in dem vorhin erwähnten Phoinikôn kamen von überall her die Nachbarn, um den im heiligen Bezirk hausenden Göttern Hekatomben wohlgenährter Kamele zu opfern und zugleich Wasser aus demselben in die Heimat mitzunehmen, da nach der Tradition dieses Getränk heilig ist." Von den Maraniten, den älteren Bewohnern dieser Gebiete, so meint Ed. Meyer, hätte die Quelle wohl den Namen Mara erhalten können. Allein erstens fehlt der Beweis dafür, daß sie wirklich so geheißen hat. Zweitens bedarf es der Maraniten nicht, um daraus die Sage zu erklären, die jetzt trinkbare Quelle habe einst bitteres Wasser geführt; denn in der Wüste mit ihrem Salzgehalt ist Bitterwasser durchaus gewöhnlich. Man wundert sich daher nicht darüber, daß eine Quelle bitter und ungesund, sondern darüber, daß sie süß und gesund ist. Drittens steht gerade die Hauptsache, auf die Ed. Meyer besonderes Gewicht legt, nicht im Text, die Quelle von Mara sei heilkräftig gewesen. Aber entscheidend ist viertens, daß die schwefelhaltige Quelle von ṭur durch mehrere Kanäle in den großen Palmenwald rieselt, der jetzt zum Katharinen-Kloster gehört[3]. Wäre diese Gegend gemeint, so könnten Elim und Mara, Palmenwald und Quelle, nicht durch eine Tagereise voneinander getrennt sein. Und

---

nur zwei Stunden südlich davon, mit grünen Tamarisken und Palmen und einem lebendig fließenden Wasser (Palmer: Wüstenwanderung S. 34). c. Man hat die drei Tagereisen auch von Suez aus nach Osten gerechnet und Mara bei bīr eṭ-ṭemed, östlich von kal'at en-nachl, gesucht; aber die Entfernung ist zu groß und das Wasser dort brackig. Elim ist dann = Elath.

[1]) Ed. Meyer: Israeliten S. 100 ff. Früher schon Wesseling und von Gall; vgl. jetzt auch Guthe in PRE[3] XXI. 1908. S. 545. Phoinikôn mit 'ajun musa zu identifizieren (Guthe), ist darum unwahrscheinlich, weil dort eine alte Ortslage fehlt.

[2]) Nach Palmer: Wüstenwanderung S. 171 geht aus den vorhandenen Resten bei ṭur deutlich hervor, daß dort einst ein bedeutender Ort gelegen haben muß. [3]) Palmer: Wüstenwanderung S. 171.

endlich fünftens: Literargeschichtlich betrachtet, hat die Notiz über Elim nichts mit der Quellsage von Mara zu tun; es ist daher sehr fraglich, ob der Sammler beides richtig miteinander verbunden hat, und ob die Israeliten wirklich von Mara nach Elim gezogen sind. Trotzdem die Sinai-Halbinsel sehr gut bekannt ist, will es nicht gelingen, Mara und Elim dort so unterzubringen, wie der gegenwärtige Text verlangt. Da nun die Erzählung von Mara eng mit den Ortssagen von Massa und Meriba verbunden ist, so wird man Mara bei Kades suchen müssen[1]. Über Elim[2] ist so wenig Sicheres auszusagen, wie über die meisten anderen Wüstenstationen, von denen wir nur Namen besitzen; ungefähre Anklänge an moderne Ortsnamen können jedenfalls nicht beweisen, daß die unbekannten Orte auf der Sinai-Halbinsel gelegen haben. Die meisten Orte der Mosesagen gehören wahrscheinlich nach Kades oder in seine Umgebung, wo auch das Mannawunder stattgefunden haben muß[3].

Gegen die überlieferte Auffassung, der Sinai liege auf der Sinai-Halbinsel, sprechen nun aber erhebliche Gründe. Was konnten die Israeliten in diesem dürren, trostlosen Granitbarren anders erwarten als den sicheren Hungertod für sich und ihr Vieh? Selbst die Verteidiger der mönchisch-arabischen Tradition müssen die Schwierigkeit zugestehen, die Menschen und die sie begleitenden Tiere mit Wasser zu versorgen, und greifen zu den scharfsinnigsten Vermutungen, das Unmögliche dennoch möglich zu machen[4]. Der südliche Gebirgsstock „liegt völlig abseits von allen größeren Straßen und ist nach allen Seiten, besonders nach Norden, von wüsten, völlig dürren Strecken umgeben“[5]. Er ist von Suez aus nur in 8 – 9 Tagereisen (215 – 220 km) zu erreichen, von denen die ersten drei ohne alles Wasser sind. Der Ruhm der Heiligtümer, die dort lagen, ist in jener alten Zeit schwerlich über die unzugängliche Halbinsel hinausgedrungen.

Mit der Frage nach dem Sinai hängt die nach dem Schilfmeer[6]

[1]) Vgl. o. S. 123.

[2]) Georg Ebers: Durch Gosen zum Sinai[2]. Leipzig 1881. S. 243: „70 Palmen und 12 Quellen sind schon längst nicht mehr an einer und derselben Stelle nachweisbar“. Die größte Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß Elim = Elath ist, wo es viele Quellen und Palmenbäume gibt. [3]) Vgl. o. S. 136f.

[4]) Vgl. z. B. Palmer: Wüstenwanderung S. 20. Die Schilfmeerstraße war eine Hauptverkehrsstraße, und darum war es ein gewaltiger Unterschied, ob man von Suez nach Akaba oder von Suez in die unwegsame Halbinsel ging.

[5]) Guthe in PRE[3] XVIII 1906. S. 381, 46ff. Dort auch weitere Literatur.

[6]) Die Übersetzung „Schilfmeer“ ist sicher falsch, da Schilf für das Rote

aufs engste zusammen. Denn beide Orte sind historisch aufs engste miteinander verbunden. Der Gott, dem das Schilfmeer untertan war, wurde am Sinai verehrt, und daher müssen beide nahe beieinander gelegen haben. Nach der am meisten verbreiteten Annahme deckt sich das Schilfmeer mit dem Golf von Suez, obwohl es an Gründen so gut wie ganz fehlt. Denn die zweifelhaften Identifikationen von Etham, Migdol, Pi-Hachiroth und Baal-Zephon verdienen nicht einmal das geringe Zutrauen, das man ihnen heute entgegenzubringen pflegt [1]. Die meist stillschweigend gemachte Voraussetzung, das Schilfmeer bezeichne das ganze Rote Meer, ist irrig, da alle primitive Namengebung wie heute noch die der Araber nur die kleinsten geographischen Einheiten umfaßt. Charakteristisch ist die Benennung des Mittelländischen Meeres als „Meer der Philister“ [2]; weiter nördlich hieß es gewiß „Meer der Phöniker“, wie im Süden das „Meer von Ägypten“ [3]. Aber jedenfalls unterliegt es keinem Zweifel, daß mit dem Schilfmeer überall da, wo man die Angaben kontrollieren kann, der Golf von Akaba gemeint ist [4]. Es ist daher methodisch richtig, vom Sicheren auf das Unsichere zu schließen und die Identifikation des Schilfmeeres mit dem Golf von

---

Meer nicht charakteristisch ist und nur an den wenigen Stellen wächst, wo Süßwasser münden. Entweder ist suph eine Bezeichnung für „Korallen“ (vgl. Jonas 2,6, wo dasselbe Wort „Seegras“ oder „Tang“ bedeuten muß) oder ein verschollener Ortsname (vgl. Dtn. 1,1).

[1]) So lange die Identifikationen so unsicher sind, wie die gegenwärtig vorgeschlagenen, darf man sich über allzugroße Skepsis nicht beklagen (gegen Lagrange RB. IX. 1900. S. 63ff.). Auch mit der neu gefundenen demotischen Ortsliste läßt sich trotz Daressy nichts anfangen, zumal die Lesungen sehr fraglich sind. Vgl. Catalogue général du Musée du Caire: Die demotischen Papyrus von M. Spiegelberg S. 270 und Pl. CIX. Zwei demotische Fragmente (Nr. 31 168 und 31 169) aus dem Anfang der ptolemäischen Periode. Die geographische Liste von Nr. 31 169 enthält in drei Kolumnen Aufzählungen von Städten, darunter auch von Städten an der syrischen Grenze. Vgl. ferner G. Daressy: La liste géographique du papyrus Nr. 31 169 du Caire (Le Sphinx, vol. XIV, 5) und: La route de l'Exode (Bul. de l'Instit. Égypt. Série V tom V. 1911). Zu den älteren Hypothesen vgl. Dillmann-Kyssel[3] S. 151ff. Sicher scheint mir Oboth = ʿain el-wêbe zu sein. [2]) Ex. 23,31.

[3]) Jes. 11,15. Das Schilfmeer kann hier nicht gut gemeint sein. Die gewöhnlichste Benennung für das Mittelländische Meer war einfach „das Meer“ oder „das große“ oder „das westliche Meer“.

[4]) Vgl. I. Kön. 9,26: Salomo baute Schiffe zu Ezeon-Geber bei Elath am Ufer des Schilfmeeres in Edom; Jer. 49,21: Edoms Stimme hört man am Schilfmeer; Ex. 23,31: Israels Gebiet soll vom Schilfmeer bis zum Philister-Meer reichen.

Akaba[1] nur dann zu leugnen, wenn ſie durch entgegenſtehende Tatſachen als unmöglich erwieſen wird. Nun kommt aber noch ein zweiter Grund hinzu. Als Israel nach der Ausſendung der Kundſchafter ſich weigert, nach Norden vorzurücken und Kanaan zu erobern, da befiehlt ihm Jahve, umzukehren und auf der Schilfmeerſtraße in die Wüſte zu ziehen[2]; auf derſelben Schilfmeerſtraße brechen ſie vom Berge Hor auf, um das Land Edom zu umgehen[3]. Danach kann kein Zweifel ſein, daß ein Weg gemeint iſt, der von Kades in ſüdöſtlicher Richtung, alſo nach dem Golf von Akaba, läuft. Nur die Identifikation des Schilfmeeres mit dem Golf von Akaba vermag die Tatſache zu erklären, daß ſowohl dieſer Weg wie auch der aus Ägypten[4] den Namen der Schilfmeerſtraße führt. So ſtimmen jedenfalls die älteren Moſeſagen[5] mit den anderweitigen Nachrichten vollkommen überein.

Entſcheidend iſt endlich der Charakter des Sinai als eines Vulkans[6]. Da es auf der Sinai-Halbinſel keine Vulkane gibt, ſo kann auch der Berg Sinai nicht dort gelegen haben[7]. Wohl aber erſtrecken ſich faſt längs der ganzen Oſtküſte des Roten Meeres, von Aden im Süden über Mekka und Medina bis nach Edom hinein, die gewaltigen Lavamaſſen der Harras in einer langen, freilich oft unterbrochenen Kette. Dieſe arabiſchen Vulkanfelder, deren zerriſſene, wildgezackte Oberfläche mit unzähligen erloſchenen Kratern bedeckt iſt, liegen nicht unmittelbar an der Küſte, ſondern etwa fünf Tagereiſen landeinwärts zwiſchen dem weſtlichen Steilrand und der öſtlichen Wüſte[8]. Die Feuer-harra nahe bei Medina

---

[1]) So zuerſt Baker Greene: The Hebrew migration from Egypt[2]. London 1883. S. 55ff.; Ch. Beke u. A.

[2]) Num. 14,25. [3]) Num. 21,4; vgl. Dtn. 1,40; 2,1. [4]) Ex. 13,18.

[5]) Es iſt nicht unmöglich, daß der PK die Kataſtrophe des Schilfmeeres bereits am Golf von Suez lokaliſiert hat; die ägyptiſche Diaſpora der Juden hat ſich vielleicht damals ſchon für dieſe Frage intereſſiert. Aber ſolange wir nicht wiſſen, wo Pi-Hachiroth lag, läßt ſich nichts Sicheres ausſagen.

[6]) Vgl. o. S. 192f.

[7]) Wir hören wohl von vulkaniſchem Geſtein (vgl. die geologiſche Analyſe der von Palmer geſammelten Steine durch Bonney bei Palmer: Wüſtenwanderung S. 440ff.) und von vulkaniſchen Felſen (Burckhardt: Syria S. 522 und Wellſted: Travels II c. 4), aber niemals von irgendwelchen Kratern.

[8]) Vgl. vor allem Charles M. Doughty: Travels in Arabia Deserta. 2 Bde. Cambridge 1888 (mit einer Karte über die Verbreitung der Vulkane und vielen Zeichnungen). Über die Vulkane in Edom vgl. Irby and Mangles: Travels in Egypt, reprinted by Murray. London 1868. S. 115f. Sie ſahen dort „three dark volcanic summits, very distinguishable from the land. The lava that had streamed from them forms a sort of island in the plain.“ Gegen

(ḥarrat al-nâr), ist die einzige, von der Ausbrüche in historischer, nachchristlicher Zeit bekannt sind[1]; dies Beispiel genügt, um zu beweisen, daß die Krater nicht nur in der prähistorischen Periode tätig waren.

Wenn die Schilfmeerkatastrophe, wie zu zeigen versucht worden ist[2], mit dem Vulkanausbruch des Sinai zusammenhing, dann wird man auch unter diesem Gesichtspunkt das Schilfmeer lieber dem Golf von Akaba als dem weiter entfernten Golf von Suez gleichsetzen. In noch stärkerem Maße spricht die Erwägung dafür, daß der Gott des Sinai seinen Machtbereich wahrscheinlicher bis zu dem näher gelegenen Busen von Akaba als bis zu dem von Suez ausgedehnt hatte. Nach den Mosesagen und nach den einstimmigen[3] Nachrichten des Alten Testaments gehörte der Sinai zu Midian: Als Mose nach Midian kommt, entdeckt er die heilige Stätte Jahves[4]; Jethro, der Priester der Midianiter, führt ihn in den Kultus des Sinaigottes ein[5]; bei der Theophanie Jahves „erzittern die Zelte Kuschans, die Hütten des Landes Midian“[6]. Die Lage Midians ist aus folgenden Tatsachen zu erschließen: Die Gegend, in der das Volk wohnte, muß vulkanisch gewesen sein; es kann

---

die Vulkantheorie kann man das Fehlen der Lava in der Tradition nicht geltend machen; vgl. ein analoges Beispiel o. S. 119.

[1]) Vgl. Loth: Die Vulkanregionen von Arabien nach Jaqut in ZDMG. XXII. 1868. S. 378; Charles Beke: Discoveries of Sinai S. 535.

[2]) Vgl. o. S. 117ff.

[3]) Die einzige Ausnahme ist Ex. 17,6, wonach der Horeb bei Kades gelegen haben müßte. Aber es wird fast allgemein zugestanden, daß die betreffenden Worte Glosse sind (vgl. o. S. 146 Anm.) Trotzdem sucht man vielfach den Sinai bei Kades (z. B. Kittel: Geschichte[2] I S. 504ff., der an den Dschebel Araif denkt, wie Andere vor ihm; vgl. o. S. 24 Anm. 2). Gegen diese Anschauung spricht: 1. Bei Kades gibt es keine Vulkane. 2. Da der Sinai in Midian lag, so müßten die Midianiter in unmittelbarer Nachbarschaft von Kades gewohnt haben; das ist gegen die Tradition (vgl. oben im Text). 3. Die älteste Dichtung schildert, wie Jahve vom Sinai nach Kades kommt und dabei mehrere Stationen wie Seir und Paran berührt (Dtn. 33,2; ähnlich Jdc. 5,4f.; Hab. 3,3ff.). Wenn man dem Verfasser dieses Liedes keine klare geographische Kenntnis zutraut, muß man überhaupt auf eine Lösung des Problems verzichten. Wohnte Jahve auf dem Dschebel Araif, dann war es nur ein Sprung bis Kades, und über Paran und Seir wäre er nie nach Kades gelangt. 4. Die klare Angabe des Itinerars in Dtn. 1,2 bemißt die Entfernung von Kades nach dem Sinai auf elf Tagereisen. — Die Trennung des Sinai vom Horeb ist vollends wider alle Tradition; vgl. o. S. 32.

[4]) Ex. 3,1ff. [5]) Ex. 18,1ff.; Num. 10,29ff.

[6]) Hab. 3,7. Die ersten drei Worte sind zu streichen, und das Athnach ist zu versetzen. „Hütten“, wörtlich „Zeltdecken“.

sich daher nur um die Landschaft handeln, die östlich vom Roten Meere liegt und im Norden vielleicht an Edom grenzt. Nach einer freilich anfechtbaren Nachricht[1] soll Rekem (= Petra) zu Midian gehört haben. Auf eine größere Entfernung deutet die Sage, die von dem Besuch Jethros bei Mose erzählt; denn sonst hätte Mose zu Jethro gehen müssen[2]. Eine sehr genaue und durchaus glaubwürdige Angabe[3] berechnet die Reise vom Horeb über Seir nach Kades auf elf Tage. Der Horeb muß demnach südöstlich von Kades, aber noch über Edom hinaus gelegen haben[4]. Eben dorthin führen uns die Nachrichten außerhalb der Bibel. Eusebios, Ptolemaios und die arabischen Geographen des Mittelalters kannten eine Stadt Madian beim heutigen Makna, östlich des Meerbusens von Akaba; noch heute erinnern die Höhlen von maġâir šu'aib an den Schwiegervater des Mose[5]. Die Midianiter waren Beduinen, die mit ihren Handelskarawanen den Verkehr durch die Wüste leiteten und daher als Führer geschätzt waren[6].

Nach alledem wird man behaupten dürfen, daß die Midianiter südlich von Edom wohnten; ihr Gebiet reichte etwa von Petra im Norden bis Makna im Süden und wahrscheinlich noch darüber hinaus. In dieser vulkanischen Landschaft lag der Sinai, südöstlich vom Schilfmeer, d. h. von Akaba[7]. Wollten die Israeliten nach Kades, so zogen sie,

[1]) Num. 31,8; vgl. o. S. 337 Anm. 1. Als Nachbarland Edoms wird Midian auch I. Reg. 11,17 f. vorausgesetzt. Es ist unmöglich, das hier genannte Paran mit dem Dschebel Faran bei Kades zu identifizieren (gegen Kittel: Geschichte[2] I S. 508. Anm. 2).

[2]) Ex. 18,1 ff.; vgl. dazu o. S. 165 f. Wenn man (wie Kittel) Bedenken trägt wegen der „enormen Entfernung", so vgl. man Palästina-Jahrbuch IV. 1908. S. 112.

[3]) Dtn. 1,2 (ganz anders als I. Reg. 19,8). Diese Stelle ist von Guthe PRE[3] XVIII. S. 383,55 ff. merkwürdig mißverstanden worden.

[4]) Die Entfernung von Kades bis Akaba beträgt etwa sechs bis sieben Tagereisen; von dort sind noch fünf oder sechs Tagereisen bis Makna. (Die Angaben Ed. Meyers: Israeliten S. 314 beruhen auf einem Irrtum).

[5]) šu'aib ist der arabische Name des Schwiegervaters Moses.

[6]) Vgl. Gen. 37,28.36; Jes. 60,6. Die Midianiter hält man mit Recht fast allgemein für Araber, anders Guthe PRE[3] XIII. 1903. S. 58 ff. (dort Literatur).

[7]) C. T. Beke, der die Vulkantheorie zuerst aufgestellt hat, machte sich im hohen Alter auf die Suche und entdeckte den Sinai in dem — unvulkanischen — Dschebel Barkr; diese Tragikomödie der Irrungen zu verfolgen, ist sehr umständlich. Vgl. Beke: Discoveries of Sinai. London 1878. S. 387 ff.; Burton: The Land of Midian revisited. London 1879. I S. 235 ff.; Doughty: Travels in Arabia Deserta. Cambridge 1888. I S. 45; Bädeker: Palästina[6] S. 184; Musil: Arabia

wie man von vornherein vermuten darf, von Ägypten über Suez und Akaba direkt dorthin, ohne den Sinai zu berühren. Wozu sollten sie diesen Abstecher machen, der sie gänzlich vom Ziel abgelenkt hätte? In der Tat wissen die ältesten Sagen nichts von einem Zug zum Sinai[1]. Trotzdem ist ein historischer Kern vorhanden, den die religionsgeschichtliche Betrachtung vielleicht herausschälen kann[2].

37. **Kades** ist nach der fast einstimmigen Ansicht der Forscher[3] mit dem gleichnamigen ʿain ḳdes identisch, ungefähr in der Höhe von Petra, aber westlich der Jordansenke. Zu dieser Quelle gehören noch zwei andere Hauptquellen, in geringer Entfernung gelegen, ʿain el-ḳderat, die stärkste von allen, die vielleicht dem alten Meriba entspricht[4], und die sehr viel schwächere ʿain ḳuṣeme, die Mara gleichgesetzt werden könnte. Dazu kommen noch mehrere kleinere Quellen in der weiteren Umgebung. Dies ganze Gebiet ist heute in den Händen der Azâzime-Beduinen, die ihre Quellen wie ihren Augapfel hüten und keinen Fremden

Petraea II, 1. S. 17.262; Raymond Weill: Le séjour des Israélites au désert et le Sinai. Paris 1909. S. 16. Anm. 4. Ein besseres Ergebnis haben die jüngsten Reisen Musils gehabt; vgl. Musil: Vorläufiger Bericht über meine Reise im nördlichen Hedschaz (Anz. d. kais. Akad. d. Wiss., Wien, Phil.-hist. Kl. 1911. Nr. XIII, S. 154) und dazu Kober (ebd. Math.-naturwiss. Kl. 1911. Nr. XIII); ferner Oberhummer: Die Sinaifrage (Mitt. d. k. k. Geogr. Ges. 1911, Heft 12). Musil identifiziert den Sinai mit dem erloschenen, heute noch heiligen Vulkan al-Bedr, der nicht weit sö. von Tebûk liegt. Immerhin scheint auch damit noch nicht die endgültige Lösung gefunden zu sein, da dieser Vulkan zu weit von Kades und vom Schilfmeer entfernt ist.

[1]) Vgl. o. S. 390. [2]) Vgl. u. Teil IV.

[3]) Eine gewichtige Ausnahme macht Musil, der Kades in kornûb suchen möchte (Die Kultur XI. 1910. S. 4). Aber sein Hauptgrund beweist nicht gegen, sondern gerade für die übliche Anschauung. 1. Nach der Bibel seien die Israeliten in Kades durch den Wassermangel zur Verzweiflung getrieben worden. Die nähere und weitere Umgebung von Kades jedoch sei „die wasserreichste auf der ganzen sinaitischen Halbinsel". Allein, so darf man behaupten, das ist gerade das, was die Sagen voraussetzen, und was man für einen längeren Aufenthalt der Israeliten fordern muß. Musil hat die Sagen mißverstanden. 2. Das Gebirge Hebrons sei von Kades aus nicht sichtbar. Das ist auch nicht notwendig. 3. In der Nähe von ʿain ḳdês sei keine Spur einer alten Ortslage vorhanden. Aber Musil hat nicht alles gesehen; vgl. die folgende Anm.

[4]) Vgl. o. S. 151f. Die Literatur hat Guthe PRE[3] XIII. 1903. S. 692, 16ff. verzeichnet. Dazu kommt jetzt noch Musil: Arabia Petraea II, 1. S. 175ff. 236. Musil war auch in Kades, hat aber, wie es scheint, die Hauptquelle ebenso wenig wie Palmer gesehen. Die von ihm berichtete Legende über die Schädlichkeit der Quelle ist offenbar eine arabische Lüge und bestätigt die noch heute fortdauernde Heiligkeit des Ortes.

in die Nähe lassen. Die Araber, denen die Führung der Fremden anvertraut ist, sind durch Vertrag und Sitte verpflichtet, ihre Schützlinge im Bogen um diese Gegend herumzuleiten, angeblich aus Furcht, die Fremden möchten sich diese wundervolle Landschaft aneignen, wahrscheinlicher aber aus Fanatismus, weil die Hauptquelle heilig ist. So leben die Azâzime-Beduinen hier heute noch, wie einst die Israeliten, auf einer kleinen Insel, durch das Meer der Wüste rings von allem Verkehr mit der Außenwelt abgeschnitten. Nur zwei Europäern ist es durch einen glücklichen Zufall beschieden gewesen, nähere Kunde über dies Eiland zu vermitteln: Rowlands 1842 und Trumbull 1881.

Der wâdi ḳdēs ist eine ausgedehnte, mehrere Kilometer breite und von Hügeln umschlossene Ebene mit unregelmäßiger Bodenfläche, etwa eine kurze Tagereise lang und von einem breiten Wasserbett durchzogen. In der Nähe der Quelle bot sich „ein wundervoller Anblick. Aus dem dürren und öden Gebiet der brennenden Wüste waren wir", so erzählt Trumbull[1], „wie durch einen Zauber in eine prächtig grüne Oase versetzt, wie man sie in dieser Gegend gar nicht erwarten, ja kaum begreifen konnte. Ein Rasenteppich bedeckte den Boden. Feigenbäume, deren Früchte fast zum Essen reif waren, standen längs der schützenden Südwand des Hügels. Sträucher und Blumen waren in großer Menge und Mannigfaltigkeit vorhanden. Fließendes Wasser murmelte unter dem wogenden Grase . . . Das Wasser selbst war merkwürdig rein und süß und mit keinem anderen zu vergleichen, das wir seit unserer Abreise vom Nil getrunken hatten. Diese Oase, namentlich ihr Reichtum an Blumen, Gras und Kräutern, erinnerte an Gegenden Neu-Englands. Nichts dergleichen hatten wir auf der Sinai-Halbinsel bisher gesehen. Die Bienen summten, und die Vögel flatterten von Baum zu Baum. Große Ameisenhaufen, aus grünem Grassamen anstatt aus Sand, waren über die Fläche zerstreut. Bei unserer Ankunft hatten wir ein Kaninchen aufgeschreckt und Lerchen und Wachteln gesehen". Und ähnlich heißt es von dem Seitental, in dem ʿain el-ḳdērāt liegt[2]: „Gras, Büsche und Bäume standen in kräftigem Wuchse, der mit jedem Schritt, den wir vorwärts drangen, üppiger wurde. Eine dornenlose Akazie, sejal von den Arabern genannt, übertraf an Umfang jeden derartigen Baum, den wir gesehen hatten . . . Bald hörten wir das Geräusch fließenden und rauschenden Wassers . . . Der Bergabhang war

[1]) Nach der Übersetzung Guthes: H. Clay Trumbull's Kadesh Barnea ZDPV. VIII. 1885. S. 198ff. [2]) Guthe a. a. O. S. 203f.

mit Grün bedeckt. Der Strom schien plötzlich daraus hervorzukommen ... Unser Dragoman verglich die Quelle enthusiastisch mit der von Banijas am Ursprung des Jordan". Auch Musil rühmt die Üppigkeit jener Gegend und behauptet, daß der wādi el-ʿain so fruchtbar sei wie die Jordanebene [1].

Wie anderswo so haben die Mosesagen auch hier das Lokalkolorit mit wunderbarer Treue festgehalten. Die Erzählungen, die an Mara, Massa und Meribath-Kades haften [2], klingen fast wie eine poetische Wiederholung des prosaischen Reiseberichtes. Einst war dort überall Wüste, so dichten die Sagenerzähler, und das Volk, das dorthin kam, war durstig und murrte. Aber jetzt sprudeln die Quellen, die Mose mit seinem Zauberstabe dem Felsen entlockte, und schaffen selige Zufriedenheit. Daneben grünen die Tamarisken, deren Honigsaft das Manna liefert, von dem Götter und Menschen leben; und wenn man des süßen Brotes überdrüssig ist, kommen Tausende von Wachteln und Singvögeln und ersetzen es durch ihr Fleisch. Sogar die Gräber derer zeigte man, die an ihrer sündhaften Gier nach Fleisch zugrunde gegangen waren. Aber auch an Feigen, Wein, Granatäpfeln und Getreide mangelt es nicht. Wahrlich, eine Gegend, die alle materiellen Wünsche des Menschen wie durch ein Wunder befriedigt! Nicht mit Unrecht spielen die Forderungen des Magens hier eine so große, fast ausschließliche Rolle; denn rings um dies Zaubereiland flimmert die Wüste, die die Menschen unbarmherzig verdursten und verhungern läßt. Die Bitte um Wasser und Brot ist in der Wüste der erste und meist wohl auch der letzte Gedanke des Gebetes.

Die Sagen behaupten, Kades sei um Israels willen eigens von Jahve geschaffen worden, als das Volk aus Ägypten oder vom Schilfmeer dorthin gelangte. Auf die Fragen des Historikers geben sie fast keine Antwort; die Profangeschichte Israels steht nirgends auf so schwankendem Boden wie hier. Wo Einzelheiten gemeldet werden, da sind die ohne inneren Zusammenhang und ohne Chronologie, sodaß man sie bald so, bald anders einreihen kann. Die Wissenschaft muß auf eine sichere Erkenntnis der politischen Ereignisse verzichten, die sich in Kades abgespielt haben mögen, und muß sich mit einigen mehr oder minder wahrscheinlichen Tatsachen begnügen. Die Frage, wem die Gegend von Kades gehörte, ehe sich die Hebräer aus Ägypten dort niederließen, muß offen bleiben. Man könnte an die Amalekiter

[1]) Musil: Arabia Petraea II, 1. S. 182.

[2]) Vgl. o. § 8–11; dort die Belegstellen.

denken, die in der Schlacht bei Rephidim besiegt worden sind [1] und jedenfalls in der Nähe von Kades wohnten. Aber die Sage hat keine Erinnerung daran bewahrt, daß die Landschaft den Amalekitern abgewonnen worden sei, und die folgenden Kämpfe mit Amalek lehren, daß kein entscheidender Erfolg erzielt wurde. Mit größerer Wahrscheinlichkeit darf man daher behaupten, daß noch von älteren Zeiten her Hebräer in Kades saßen, die nicht nach Ägypten mitgewandert waren [2]. Freilich weiß die Sage auch davon nichts. Schätzt man die Israeliten, die aus Gosen kamen, auf höchstens 5000 an Zahl, so mögen sie wohl eine Zeitlang in Kades und seiner Umgebung Nahrung und Unterkunft gefunden haben; auf die Dauer war dies unmöglich.

Der Aufenthalt in Kades muß ungefähr eine Generation gewährt haben, wenn auch die Zahl vierzig nur als typisch zu betrachten ist [3]. Für eine längere Zeit spricht die Fülle der Ortssagen, die in jener Gegend lokalisiert sind. Andererseits darf man die Frist nicht zu lang bemessen, da derselbe Mose die Hebräer nicht nur aus Ägypten befreite, sondern sie auch ins Ostjordanland führte. Wahrscheinlich hat Mose den Hebräern in Kades eine politische Organisation gegeben, wie die Sage [4] behauptet, im Anschluß an midianitische Einrichtungen. Schon damals mag Israel mit verwandten und befreundeten Stämmen zu einer Interessengemeinschaft zusammengewachsen sein, obwohl sich alles Genauere unserer Kenntnis entzieht. So darf man den Aufenthalt in Kades als die Werdezeit Israels betrachten und Mose für den Schöpfer der politischen Einheit halten. Die Stoßkraft, die Israel bei dem Angriff auf das Ostjordanland entwickelte, wird es in Kades erworben haben.

Aus der Kundschaftersage [5] folgt, daß die Hebräer einen Angriff auf Kanaan von Süden her gemacht haben; den Kalebitern gelang es, sich in Hebron und Eskol festzusetzen. Das ist vielleicht schon in der vormosaischen Zeit geschehen [6]. Die Mosesagen wissen im übrigen nur noch von der Eroberung der Stadt Horma, die nach dem überlieferten

---

[1]) Ex. 17,8 ff. [2]) Vgl. o. S. 400.

[3]) Vgl. Ex. 16,35; Dtn. 1,46; Amos 5,25. Die vierzigjährige „Wüstenwanderung" ist historisch unhaltbar; vgl. o. S. 304. Die Reise von Gosen nach Kades mag etwa 20 Tage gedauert haben.

[4]) Ex. 18,13 ff.; vgl. o. S. 168 ff. [5]) Num. 13, 1 ff.; vgl. o. S. 291 ff.

[6]) Wenn die Vätersagen älter als die Mosesagen sind, dann müssen Juda und die Südstämme, aus deren Kreisen die Sagen der Genesis ursprünglich hervorgegangen sind, schon vor Mose im Negeb und in der Wüste Juda gewesen sein. Von Amalekitern und Kalebitern ist in der Genesis noch nicht die Rede. Es wäre daher denkbar, daß diese beiden Völker gemeinsam mit den Kenitern

Zusammenhang ebenfalls von Süden her erfolgt sein muß[1]. Da Horma zu Simeon gerechnet wird, so müssen die Simeoniten ebenso wie die Kalebiter von Süden aus in Kanaan eingedrungen sein. Mehr läßt sich aus den Mosesagen mit Sicherheit nicht erschließen; aber dies genügt auch, um das Vorrücken einzelner Stämme von Süden her über jeden Zweifel zu erheben. Zu diesen Stämmen gehörten Simeon und Juda, Kaleb und Kain[2].

Auf der anderen Seite läßt sich nicht leugnen, daß die meisten hebräischen Stämme vergeblich nach Norden durchzubrechen versuchten; denn diese Tatsache haben die Mosesagen fast allein im Gedächtnis behalten. Entgegen der Überlieferung wird man verschiedene Vorstöße der Hebräer annehmen müssen, um zu erklären, wie den Einen glückt, was den Anderen mißglückt. Als die Hauptgegner erscheinen die Amalekiter, die im Negeb nördlich von Kades wohnen[3] und jedes weitere Vordringen unmöglich machen. Seit dieser Zeit datiert der tiefe Haß,

sich in der Zwischenzeit, während ein Teil der Hebräer in Gosen weilte, wie ein Keil in die Zurückgebliebenen hineinschoben. Infolgedessen wurden die Hebräer gesprengt; als Mose mit den Hebräern aus Ägypten heimkehrte, saßen die Judäer bereits in Bethlehem und Umgegend. Südlich daran schlossen sich die Kalebiter (um Hebron) und die Keniter und Amalekiter (um Arad). Ein Teil der Hebräer aber war noch weiter südlich in dem Landstrich zwischen Kades und Horma seßhaft geblieben; mit ihnen vereinigten sich die unter Mose heimkehrenden Scharen und versuchten nun gemeinsam nach Norden durchzubrechen, fanden aber in den Amalekitern unüberwindliche Gegner.

[1]) Num. 21, 1–3; Jdc. 1, 17; vgl. dazu o. S. 299 f.

[2]) Vgl. Jdc. 1. Dazu Wellhausen: Composition[3]. S. 345 f.; Kittel: Geschichte[2] I S. 573 ff.; Ed. Meyer: Israeliten S. 72 ff. 433 ff. u. a. Die Stämme, deren Eroberungszug das Buch Josua schildert, dringen von Jericho über Bethel nach Sichem vor. Wäre Juda daran beteiligt gewesen, dann wäre schlechterdings unbegreiflich, wie er in seine Stammsitze bei Bethlehem gelangt sein sollte. Zwischen Bethel und Bethlehem liegt der Gürtel kanaanitischer Städte, der bis auf die Zeit Sauls nicht zu durchbrechen war und der jeden Verkehr und alles gemeinschaftliche Handeln von Ephraim und Juda hinderte. Auch unter diesem Gesichtspunkt muß Juda von Süden in sein Gebiet eingedrungen sein, ganz abgesehen davon, daß man ihn von Kaleb und Simeon nicht trennen kann. Jdc. 1 hat zwar einzelne gute Nachrichten bewahrt, ist aber im übrigen von einer späteren Geschichtskonstruktion beherrscht, die keinen Glauben verdient.

[3]) Ex. 17,1 ff.; Num. 13,29; 21,1 ff. (Arad); I. Sam. 15,4; 27,8 (Telam). Da die Lage von Telam unbekannt ist, muß Arad den Ausschlag geben. Jedenfalls weist keine Nachricht darauf hin, daß die Amalekiter südlich von Kades oder gar bis zur Sinaihalbinsel hin wohnten; vgl. die Ausführungen Ed. Meyers: Israeliten S. 389 ff.

der zwischen beiden Völkern herrschte und erst mit dem Untergang der Amalekiter in der Zeit Sauls und Davids sein Ende fand. Die große Fülle von Ruinen, die im Norden von Kades zu finden ist[1], lehrt, daß die Amalekiter hart am Rande der Kultur gesessen haben und durch die Befestigung ihrer Städte und vielleicht auch durch die Technik ihrer Waffen den hebräischen Halbnomaden weit überlegen waren. Die Kämpfe zwischen beiden Völkern werden längere Zeit gedauert haben, ehe die Hebräer ihre Ohnmacht erkannten und den Zug nach Norden aufgaben.

Aber die reichen Schätze Kanaans lockten, und das Leben in Kades und seiner engen Umgebung war auf die Dauer unerträglich. Sich nach Osten hin auszubreiten, war unmöglich, da die Edomiter noch unüberwindlicher waren als die Amalekiter. Im Süden und Westen dehnte sich die Wüste. Was den Anstoß zum *Aufbruch nach dem Ostjordanlande* gab, wissen wir nicht. Vielleicht war es einfach der Hunger, ein gewaltiger Zwingherr nicht nur des Einzelnen, sondern auch der Völker; vielleicht aber trieb sie die Nachricht von der Gründung eines Amoriterreiches in Hesbon und die Aussicht, bei den Wirren im nördlichen Moab eine günstige Gelegenheit für eigenen Ländererwerb zu gewinnen oder wenigstens nach dem Westjordanlande durchbrechen zu können. Da Edom einen Durchzug mitten durch sein Land nicht gestattete, so waren sie gezwungen, dies Gebiet zu umgehen und in einer großen Schleife ihr Ziel zu erreichen[2]. Wahrscheinlich marschierten sie auf der Schilfmeerstraße bis Akaba und zogen dann auf der jetzigen Pilgerstraße oder noch weiter östlich am Rand der Wüste nordwärts. Die Edomiter hüteten sich, ihnen noch weitere Schwierigkeiten zu machen, da sie froh sein mußten, die landhungrigen Nachbarn loszuwerden. Die Hebräer stürmten von Osten her ins nördliche Moab, warfen die Amoriter über den Haufen und eroberten Hesbon mit seinen Töchterstädten. Gad und Ruben setzten sich im Lande fest, während sich die übrigen Stämme, denen immer neue Scharen nachdrängten, ins Westjordanland ergossen[3]. Um 1260 v. Chr. war Israel aus Ägypten geflohen, um 1230 v. Chr. saß es im gelobten Lande, wenn auch zunächst noch auf einen kleinen Raum beschränkt.

---

[1]) Vgl. die Karten und Palmer: Wüstenwanderung S. 269 ff.

[2]) Num. 20,14 ff.; vgl. o. S. 300 ff. Dieser Umweg, der vielleicht 14 Tage länger dauerte, spielt bei der geringen Entfernung gar keine Rolle.

[3]) Num. 21,21 ff.; 32,1 ff.; vgl. o. S. 304 ff. 310 ff. Es ist nicht unmöglich, daß die Eroberung des Ostjordanlandes selbständig erfolgte; jedenfalls haben die Stämme, die über den Jordan zogen, nur kurze Zeit dort geweilt; vgl. o. S. 385.

IV. Religionsgeschichtliche Ergebnisse.

38. Die Religion der Hebräer vor Mose. Wer das Werk Moses würdigen will, muß zunächst das Milieu untersuchen, in dem er selbst groß geworden ist, und über das er sich und sein Volk hinausgehoben hat. Ohne die Kenntnis der Umgebung ist jede Höhenschätzung unmöglich. Die Leistungen eines Buddha, Zarathustra, Jesus, Mohammed kann nur der richtig beurteilen, der weiß, auf welchem allgemeinen Niveau sich die Religion ihrer Zeit oder der ihnen vorangehenden Epoche bewegte. Auch die Größten unter den Großen können, wenn sie noch so sehr in einzelnen Punkten über ihre Zeitgenossen hinausragen, dennoch in vieler Beziehung das Milieu nicht verleugnen, in dem sie aufgewachsen sind, und in das die Wurzeln ihrer Kraft hinabreichen. Von Mose gilt dies in noch viel stärkerem Maße, weil in jener altersgrauen Zeit die Einzelpersönlichkeit viel mehr in ihre Umgebung verflochten war als später, wo die Individualität ihre Schwingen bereits weiter entfaltet hat. Das Milieu im 15. Jahrhundert v. Chr. ist naturgemäß sehr verschieden von dem Milieu des 20. Jahrhunderts n. Chr. Geschichtlichen Sinn hat nur, wer das Distanzgefühl der Vergangenheit gegenüber zu wahren versteht. Es sollte unnötig sein, dies zu betonen; aber wenn Mose, wie es auch in vielen wissenschaftlichen Darstellungen der Fall zu sein pflegt, auf die Höhe der Schriftpropheten hinaufgeschraubt wird und sich von einem Jesaja oder Paulus nicht wesentlich unterscheidet, dann muß von vornherein ein Fehler in der Rechnung sein. Das Distanzgefühl ist der beste Maßstab für die Güte einer historischen Rekonstruktion. Da der Abstand zwischen Mose und uns sehr groß ist, so darf man sich nicht wundern, wenn uns Manches aus dem religiösen Leben Moses oder seiner Zeit fremdartig oder gar abstoßend anmutet; im Gegenteil, solche Züge sind notwendig zu erwarten, und wo die nicht erfaßt werden, ist es um den Historiker schlecht bestellt.

Was wissen wir über die Religion der hebräischen Stämme vor Mose? Die erste Quelle, die in Betracht kommt, sind die Keilschriften, soweit sie von den Chabiru oder Hebräern berichten. Bisher ist ihnen nur eine, allerdings sehr wichtige Tatsache zu entnehmen: Die Keilschrifttafeln, die Hugo Winckler zu Boghazköj in Kleinasien gefunden hat, reden einmal von den *ilāni cha-ab-bi-ri*[1], „den Göttern der

[1]) Vgl. Winckler in MDOG. Dez. 1907. S. 25. Anm. und dazu Fr. Böhl: Kanaanäer S. 87.

Hebräer." Die Hebräer waren demnach keine Monotheisten, sondern Polytheisten. Dieses zufällige Zeugnis wird vielleicht für Viele mehr Beweiskraft haben als der logische Schluß, der sich mit zwingender Sicherheit aus dem Namen Jahve ergibt. Denn die Benennung einer Gottheit, durch die sie von anderen Wesen unterschieden wird, hat nur dann einen Sinn, wenn man den Polytheismus voraussetzt. Die Konsequenz des Monotheismus verlangt die Ausmerzung des Eigennamens; es ist sonderbar und denkwürdig zugleich, daß erst das späte Judentum diese letzte Folgerung gezogen hat, und daß diese Anschauung erst zur Zeit Jesu allgemein durchgedrungen ist. Von einem „Urmonotheismus" oder „Henotheismus" der Hebräer, einem Begriff, der lange Zeit in der Wissenschaft der Romantik gespukt hat[1], kann daher nicht die Rede sein.

Als zweite Quelle sind die Sagen der Genesis heranzuziehen, die zwar nicht in ihrer jetzigen Form, wohl aber in ihrer ursprünglichen Gestalt aus der vormosaischen Zeit stammen[2]. Trotz der Übermalung, deren dünner Firnis leicht entfernt werden kann, ist bei den Ortssagen überall deutlich, daß sie anfänglich von einem El erzählen, was später auf Jahve übertragen wurde[3]. Es werden eine Reihe lokaler Elim genannt: der El Olam von Beersheba[4], der El Bethel von Bethel[5], der El Roi bei Kades[6], der El Berith von Sichem[7], der El Pachad von Mizpa[8] und die beiden El Schaddaj[9] und El Eljon[10], deren Ortsgebundenheit nicht mehr nachweisbar ist. Da man früher von der falschen Voraussetzung ausging, die Väter hätten in Kanaan gewohnt, während sie in Wirklichkeit außerhalb Palästinas am Südrande zelteten[11], so wurde man zu dem falschen Schluß gedrängt, die El-Religion der Genesis sei kanaanitischen Ursprungs; denn die heiligen Stätten seien wahrscheinlich von den Kanaanitern übernommen, wie es später in der nachmosaischen Zeit tatsächlich der Fall war. Aber solcher Hypothesen bedarf es nicht. Wenn man fragt, welche Religion die Väter hatten, dann kann die Antwort keinen Augenblick zweifelhaft sein, da die Überlieferung nur von der El-Religion, aber weder von einer Jahve-

[1]) Vgl. Konrad Müller: Die seit Renan über einen israel. Urmonotheismus geäußerten Anschauungen (Lic. Diss.). Breslau 1911.

[2]) Vgl. den Beweis dafür in ZATW. XXX. 1910. S. 1ff.

[3]) Vgl. Gunkel: Genesis[3] S. 187. [4]) Gen. 21,33.

[5]) Gen. 31,13. [6]) Gen. 16,13; Vgl. dazu o. S. 290 Anm. 5.

[7]) Jdc. 9,46. [8]) Gen. 31,42.53; dazu ZATW. XXX. 1910. S. 8.

[9]) Alt in Gen. 49,25; Num. 24,4.16. [10]) Alt in Num. 24,16.

[11]) Vgl. o. S. 394ff.

religion, wie zur Zeit des Mose, noch von einer Baalreligion, wie bei den Kanaanitern[1], weiß. Ein Blick auf die Eigennamen lehrt das unwiderleglich, allen voran „Israel" selbst, ebenso zwingend die Koseformen Isaak, Jakob und Joseph, die ursprünglich Isaakel, Jakobel und Josephel lauteten, und deren vollere Namensform auf babylonischen Tontafeln mehrfach bezeugt ist[2]. Die El-Religion dieser Stämme ist so alt wie der Name Israel; von einer Entlehnung in historischer Zeit kann demnach nicht die Rede sein. Da kein einziger Eigenname der Genesis mit Jahve zusammengesetzt ist, so muß folglich der Grundstock der Patriarchensagen aus einer Zeit stammen, wo *Jahve den Hebräern noch unbekannt* war, d. h. aus der vormosaischen Zeit. Die Genesis bestätigt zugleich die Nachricht der Keilschriften, daß die ältesten Hebräer Polytheisten waren; unter den vielen Göttern, die sie verehrten, war der El-Schaddaj am verbreitetsten[3].

Man hat sich freilich auf Grund bestimmter religionsgeschichtlicher Theorien[4] daran gewöhnt, nicht von einem Polytheismus, sondern von einem *Polydämonismus* der vormosaischen Hebräer zu reden, in der Meinung, die Elim seien nicht als „Götter", sondern als „göttliche Wesen niederer Art" aufgefaßt worden. Die Unterschiede zwischen Göttern und Dämonen sind fließend, aber man muß jedenfalls fordern, daß klare Begriffe vorhanden sind[5]. Als das wesentlichste Merkmal eines Gottes darf gelten, daß er als ein *Individuum* betrachtet wird. Die

---

[1]) Vgl. ZATW. XXX. S. 28; dazu Kittel: Geschichte[2] I S. 405. Anm. 4. Kittel behauptet mit Recht, das die Kanaaniter ihre Namen auch mit El bildeten; er hätte aber hinzufügen sollen, daß auch nach den Armarnabriefen Baal bei weitem charakteristischer für die Kanaaniter ist als El. Dagegen hat er weder hier noch S. 198ff. meine These widerlegt, daß Baalath ausschließlich der Name der weiblichen Gottheit von Byblos sei; die Ortsnamen Baala und Bealoth kann ich als stichhaltig nicht anerkennen. Im übrigen wird das Problem dadurch verschoben; denn die Frage lautet nicht: Welche Religion hatten die Kanaaniter, sondern welche Religion hatten die Hebräer? Und daß dies die El-Religion war, darin stimmt Kittel mir zu.

[2]) Vgl. Ranke ZATW. XXX. 1910. S. 6. und Gunkel: Genesis[3] S. LVIIf.

[3]) Vgl. o. S. 55.

[4]) C. P. Tiele: Geschichte der Religion im Altertum. Bd. I, Gotha 1896. S. 299 u. a.; er hat den „Polydämonismus" auch bei andern Völkern wiederfinden wollen. Diese Theorie ist dann besonders von Karl Marti. Geschichte der isr. Rel.[5] Straßburg 1907. S. 26ff. verteidigt worden.

[5]) Vgl. Ed. Meyer: Geschichte des Altertums[2] I, 1. §. 50ff.; Richard M. Meyer: Altgermanische Religionsgeschichte. Leipzig 1910. S. 38ff. (dort weitere Literatur).

Geister und Dämonen stehen unterschiedslos nebeneinander und zerfallen nur in Gattungen, aber nicht in Einzelwesen. Die Gattungen der Zwerge und der Elfen sind sehr verschieden; aber innerhalb derselben Gattung gleichen die Zwerge oder die Elfen einander wie die Schafe einer Herde. Charakteristisch ist das Fehlen eines Eigennamens; die Elim aber haben nomina propria, durch die sich Einer vom Andern unterscheidet, und sind folglich Götter. Damit hängt ein zweites Kennzeichen aufs engste zusammen: Die Dämonen und Geister haben als Gattung denselben Beruf und sind an keine bestimmte Örtlichkeit gebunden; die Bocksatyrn schweifen irgendwo auf den Feldern umher und schaden insgesamt dem Getreide. Jeder Gott aber hat eine besondere Stätte oder mehrere, wo man ihn finden kann, und einen einzigen Beruf, der nur ihm eigentümlich ist. Gerade dies trifft auf die Elim zu: Der eine wohnt in Beersheba, der andere in Bethel, der dritte in Kades, der vierte in Sichem, der fünfte in Mizpa. Und weiter: Der eine haust in einem Baume, der andere in einer Quelle; der eine bewacht die Bündnisse, der andere ist speziell ein Schutzgott der Menschen. Weil ihr Machtbereich genau abgegrenzt ist, darum sind die Elim Götter.

Ferner werden im Gegensatz zu den Geistern und Dämonen, die mit der Natur aufs engste verwachsen sind und meist Tier- oder Mischgestalt tragen, die Götter nach Art der Menschen vorgestellt. So überfällt der Flußgott des Jabbok den Jakob und ringt mit ihm, wie ein Held mit dem andern. So erscheinen dem Abraham und den Sodomitern die drei göttlichen Wesen als schöne Jünglinge. Aber die Elim sind erst auf dem Wege, supranaturale Menschen zu werden, da ihnen noch dämonische Überbleibsel anhaften: Wie ein Raubtier in finsterer Nacht, so springt die Flußgottheit auf Jakob, um ihn zu töten. Aber Jakob ist ihr gewachsen, ja sogar überlegen, sodaß er sie zum Segnen zwingt. Bei Nacht sind die Elim gefährlich, und wehe dem, der ihre Kreise stört! Aber sie sind nicht ausschließlich boshaft, sondern schützen ihre Verehrer und helfen denen, die ihnen opfern. Mag auch die Furcht die Liebe überwiegen, das Vertrauen beginnt doch schon sich zu regen. Denn andererseits fangen die Elim schon an, geistig-sittliche Persönlichkeiten zu werden, wie einzelne Namen deutlich lehren. Der „El Berith" von Sichem, der „Bundesgott", wacht über die Heiligkeit der Bündnisse und Verträge, die vor seinem Stein geschlossen werden. In dem Namen des „El Olam" von Beersheba, des „Gottes der Ewigkeit", kommt ein Gedanke zum Ausdruck, der für alle Götter bezeichnend ist,

gegenüber der Hinfälligkeit alles Irdischen und dem schreckhaften Verschwinden alles Dämonischen. Der El Schaddaj, dessen Etymologie freilich sehr zweifelhaft ist, wird als Schutzgott des Einzelnen gedacht sein, der ihm zur Seite steht und in allen Nöten hilft[1]. Ein theologisches System liegt noch nicht vor, ein Zeichen für die Einfachheit der Religion und für das Fehlen priesterlicher Spekulationen; von Priestern weiß die Genesis überhaupt nichts, doch mögen sie vereinzelt[2] schon in vormosaischer Zeit existiert haben. Aber der Keim einer Systematisierung ist gegeben, wenn ein Gott als El Eljon, als „der höchste Gott", wenigstens dem Namen nach über die anderen hinausgehoben wird, obwohl in Wirklichkeit der El Schaddaj mächtiger gewesen zu sein scheint; denn er wird vom PK einer besonders innigen Verschmelzung mit Jahve gewürdigt. Nach alledem kann kein Zweifel sein, daß nicht der Polydämonismus, sondern der Polytheismus die Vorstufe der mosaischen Religion bildete.

Die El-Religion, als Ganzes betrachtet, ist keine Stammesreligion, sondern eine Naturreligion, die durch den Kultus mit dem einzelnen Menschen in feste Beziehung steht[3]. Viele für den primitiven Menschen wunderbare Erscheinungen der Natur waren unter die Obhut der Elim gestellt. In dem Sprudeln der Quellen und Bäche[4], deren lebenspendendes Wasser unschätzbar ist, in dem Grün der Bäume[5], deren Rauschen Schatten und Kühlung verheißt, auf den sonnigen Höhen der Berge[6] und in dem geheimnisvollen Dunkel der Höhle[7] hörte und sah man die Gottheit. Im übrigen waren die Elim geschichtslose Götter, den hebräischen Stämmen entsprechend, von denen sie verehrt wurden. Denn Halbnomaden oder Schafzüchter, die keine Kriege führen, erleben keine Geschichte im technischen Sinne des Wortes[8]. Es fehlen alle großen, politischen Ereignisse, die in das Schicksal der Menschen bestimmend eingreifen, und darum ermangeln notwendig auch die Götter einer historischen Vergangenheit.

[1]) Ich setze (mit Anderen) voraus, daß die ursprüngliche Aussprache אֵל שַׁדַּי war.

[2]) Das würde sicher sein, wenn Aaron ursprünglich El-Priester war.

[3]) Die Bedeutung der Stammesreligion, die in der alten Zeit gewiß sehr groß war, ist von den Forschern teilweise maßlos überschätzt worden; vgl. Gunkel: Individualismus und Sozialismus. RGG. Bd. III. Sp. 493 ff.

[4]) Vgl. Gen. 16,13; 32,23 ff. [5]) Gen. 18,1; 35,4.

[6]) Gen. 31,44 ff.; auch die heiligen Steine gehören hierher wie Gen. 28,22.

[7]) Gen. 23,1 ff.; die Höhle von Machpela war ursprünglich heilig.

[8]) Vgl. o. S. 395 f.

Auch über den Kultus erfahren wir Einiges. An Heiligtümern, die von Menschenhand errichtet sind, werden außer den Altären nur die Masseben genannt. Dagegen ist von Tempeln, Bildern, Ascheren ebenso wenig die Rede wie von Priestern. Diese Tatsache ist nicht aus späterer Übermalung der Sagen in prophetischem Geist zu erklären [1] — denn die Propheten verwarfen ja auch die heiligen Steine und sogar die Altäre — sondern diese Nachrichten sind ein getreues Spiegelbild der Wirklichkeit. Primitive Steinkegel und Altäre, ohne die kunstreichen Formen der späteren Zeit, sind auch bei Halbnomaden denkbar und, fast möchte man sagen, notwendig überall da, wo die Urzeit überschritten ist. Sie passen durchaus zu der dürftigen Zivilisation, die man in jenen Gegenden damals besaß, und die nicht einfach genug gedacht werden kann. Tempel und Bilder sind stets ein Zeichen hochentwickelter Kultur. Vor allem muß man sich klar machen, daß sich die Bildlosigkeit eigentlich von selbst versteht und nicht auf tiefere Ideen von Gott, sondern zunächst auf den Mangel an Kunst und Kultur zurückgeführt werden muß.

Da die Halbnomaden Viehzüchter sind, so sind die Hauptopfer Tiere gewesen; die Erstlinge der Herde und ihr Fett wurden dargebracht, wie das Beispiel Abels lehrt. Sein Opfer wurde von der Gottheit gnädig angenommen, während das Getreideopfer Kains verschmäht wurde. Die Hauptsache war die Schlachtung des Tieres und die sich daran schließende gemeinsame Mahlzeit der Festteilnehmer. Der Name Pascha wird in der Genesis zwar nicht erwähnt; aber dies Erstlingsopfer der Herde ist in der Sache damit identisch [2]. Außer den Tieropfern gab es noch Menschenopfer; auch die menschliche Erstgeburt gehört der Gottheit, wie die Sage von der Opferung Isaaks und ebenso die vom Auszug aus Ägypten lehren. Das Menschenopfer mag aber schon früh, wenigstens teilweise, durch Tieropfer oder andere Ersatzriten verdrängt worden sein, obwohl sich jene schaurige Sitte bis spät in die Königszeit erhalten hat und zu einzelnen Zeiten üppig im Schwange war [3]. Erstlingsopfer von Tieren und Menschen, das ist, kurz gesagt, die Hauptforderung der El-Religion gewesen. Brandopfer und Räucher-

[1]) Vgl. ZATW. XXX. 1910. S. 31; Gunkel: Genesis[3] S. LXXIX.

[2]) Die Mosesage behauptet zwar, das Paschafest sei beim Auszug aus Ägypten entstanden, oder anders ausgedrückt, es sei erst durch Mose eingeführt worden; aber dagegen sprechen nicht nur allgemeine Erwägungen, sondern auch die einzelnen Riten, die von der Jahvereligion völlig unabhängig sind; vgl. o. S. 103 f. [3]) Vgl. den Aufsatz: Menschen- und Kinderopfer in RGG. Bd. IV.

opfer existierten damals noch nicht. Ob neben dem Pascha und der Schafschur noch andere Feste gefeiert wurden, wissen wir nicht[1].

39. **Die Religionsstiftung in Kades.** Als Quelle für die mosaische Zeit stehen uns ausschließlich die Mosesagen zur Verfügung. Manche Forscher haben einen Umweg versucht, um die älteste Zeit der israelitischen Religionsgeschichte zu erhellen. Sie gehen von der prophetischen oder nachmosaisch-vorprophetischen Periode aus, um vorsichtig tastend rückwärts zu schreiten und bis zu den Anfängen vorzudringen[2]. Oder sie kommen vom Orient her und ziehen kühner ihre Bahn, in der siegesgewissen Überzeugung, daß alles Licht vom Osten stammt, und daß es folglich auch das Dunkel, das über dem Ursprung der Jahvereligion lagert, durchstrahlen müsse[3]. Aber alle Umwege führen höchstens in die Nähe des Ziels; die Rückschlüsse aus der Folgezeit oder aus der orientalischen Umwelt können, weil sie nur auf Analogien beruhen, niemals zwingend sein. Beweiskräftiger als die Analogie ist die Tradition, wenn sie kritisch geprüft wird. Der Einzige, der in neuerer Zeit die Probleme der mosaischen Religion durch eine Monographie gefördert hat, ist Eduard Meyer, der hier wie überall aus den Quellen selbst geschöpft hat[4]. Sein bleibendes Verdienst ist, Kades als das Zentrum der Sinaireligion aufgezeigt und die Zusammenhänge mit den Midianitern bloßgelegt zu haben; man wird der zähen Beharrlichkeit, mit der er um den historischen Kern der Moseerzählungen gerungen hat, und seiner glänzenden Intuition die Anerkennung nicht versagen, mag auch nicht alles in gleicher Weise überzeugen. Damit sollen die Verdienste Anderer nicht geschmälert werden, die vor ihm die richtigen Wege gewiesen haben. Aus der großen Schar der Forscher, auf deren Schultern die gegenwärtige Generation steht, sei hier nur der beiden Männer dankbar gedacht, die zuerst mit allem Nachdruck die Bedeutung Jethros und der Midianiter für die mosaische Religion betont haben: Bernhard Stade[5] und Karl Budde[6].

[1]) Zu erwägen wäre, ob nicht das Mazzothfest, das man jetzt gewöhnlich für kanaanitischen Ursprungs erklärt, schon in die Nomadenzeit zurückreicht. Beschneidung und Sabbath waren damals, wie die Mosesagen lehren, noch nicht üblich. [2]) Paul Volz: Mose. Tübingen 1907.

[3]) Bruno Baentsch: Altorientalischer und israelitischer Monotheismus. Tübingen 1906; Hugo Winckler und die Schule der „Panbabylonisten."

[4]) Ed. Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Halle 1906.

[5]) Bernhard Stade: Geschichte des Volkes Israel. I. Berlin 1887. S. 131; Biblische Theologie. Tübingen 1905. S. 28 ff.

[6]) Karl Budde: Die altisraelitische Religion[2]. Gießen 1912. S. 10 ff.

Als das wichtigste Ergebnis der Untersuchung über die vormosaische Religion darf man bezeichnen, daß die Jahvereligion vor Mose noch unbekannt war. Man könnte einwenden, das Fehlen eines mit Jahve gebildeten Eigennamens beruhe vielleicht auf Zufall; die Annahme sei daher nicht unmöglich, daß Jahve ein schon damals verehrter El gewesen sei. Indessen fügen die Mosesagen noch andere Gründe hinzu, welche die Nichtkenntnis Jahves für die vormosaische Zeit bestätigen: Erstens heißt weder Mose selbst noch einer seiner Zeitgenossen nach Jahve. Mose trägt wie Pinehas einen ägyptischen Namen[1]. Der erste geschichtliche Eigenname, der Jahve als theophores Element enthält, ist Josua[2], bezeichnender Weise in der ersten Generation nach Mose. Schon daraus folgt, daß Mose der Stifter der Jahvereligion gewesen sein muß. Und zweitens: Trotz der Fülle von Ortssagen, die aus der Mosezeit überliefert sind, finden sich nirgends[3] Spuren der für die Genesis so typischen Elim. Es fehlt durchaus nicht an altertümlichen Vorstellungen und religiös-primitiven Ideen, die ihrem Ursprunge nach älter sein müssen als die Jahvereligion, von der sie innerlich unabhängig sind. Aber die Tradition kennt sie nur in Verbindung mit Jahve. Durch die Annahme einer späteren Überarbeitung ist diese Tatsache schwerlich zu erklären; die Sagen der Genesis sind ja auch umgestempelt, und doch ist das ursprüngliche Gepräge bei ihnen nicht völlig verwischt. Wahrscheinlich erzählten die Mosesagen schon in ihrem Grundkern von Jahve, sodaß eine Übermalung des Gottesnamens nicht zu erfolgen brauchte. So sind auch nach diesem Gesichtspunkt Jahve und Mose untrennbar verbunden. Drittens weichen die mythischen Anschauungen der Genesis völlig von denen des Exodus ab, obwohl beide Sagenkreise durch spätere Umgestaltung einander angeglichen sind. Für den Jahve der Moseerzählungen sind Feuer- und Wolkensäule, Rauch und Donner, Blitz und Erdbeben charakteristisch; nichts davon findet sich in den Vätersagen[4].

[1]) Vgl. o. S. 275. Pinehas heißt „der Neger", Mose (= *mesu*) „das Kind". Dieser Name war ursprünglich theophor wie Thutmosis („Kind des Thot"), Ramses („Kind des Ra") usw.

[2]) Vgl. Rudolf Smend: Alttestamentliche Religionsgeschichte[2] S. 34. Es kommen natürlich nur die Eigennamen der älteren Sagen in Betracht; jung bezeugte (wie „Jochebed" u. A.) beweisen nichts.

[3]) Abgesehen ist hier zunächst von der Nachricht des PK; vgl. das Folgende.

[4]) Vgl. die Bemerkung Eichhorns bei Greßmann: Eschatologie S. 129 Anm. 1. Die Tatsachen sind dort richtig dargestellt, in der Deutung weiche ich hier ab. Eine Ausnahme bildet übrigens das sekundäre Kapitel Gen. 15; vgl. Gunkel: Genesis[3] S. LVII.

So herrscht in jedem der beiden Sagenkreise eine eigentümliche Athmosphäre, deren Verschiedenheit sich am einfachsten unter der Annahme erklärt, daß in der Genesis der Charakter der El-Religion, im Exodus dagegen der Charakter der Jahve-Religion maßgebend gewesen sei. Wieder gehören Mose und Jahve aufs engste zusammen.

Alle diese Gründe drängen zu dem unabweisbaren Schluß, daß die Jahvereligion durch Mose eingeführt worden ist. Wäre keine Überlieferung darüber vorhanden, so müßten wir sie postulieren; aber sie liegt vor, sogar in so reichlicher Fülle, daß man von einer ausgezeichneten Tradition reden und die religionsgeschichtlichen Ergebnisse viel sicherer als die profangeschichtlichen Resultate hinstellen kann. Die Zuverlässigkeit dieser Überlieferung, die im voraus aus allgemeinen Erwägungen bestätigt wird, ist daher nicht zu bezweifeln. Es kommt nur darauf an, die teilweise widersprechenden Nachrichten zu ordnen, sie zu einem Gesamtbild zusammenzufassen und die allmählichen Verschiebungen aufzuzeigen. Hypothesen sind freilich auch hier wie bei jeder Geschichtskonstruktion notwendig, um alles einleuchtend zu erklären, aber sie ruhen auf dem Fundament der Tradition und nicht auf weit hergeholten Analogieschlüssen.

Von einer Religionsstiftung ist allerdings mit dürren Worten nirgends die Rede. Sie läßt sich aber zunächst aus der Darstellung des PK erschließen. Nach ihm hat sich die Gottheit erst dem Mose am Sinai unter dem Namen „Jahve" offenbart, während sie den Vätern unter dem Namen „El Schaddaj" erschienen sei[1]. Was wir unabhängig von dieser Überlieferung ermittelt haben, wird hier bestätigt. Da für den antiken Menschen Name und Wesen identisch sind, so darf man sagen: Jahve, der den Vätern noch unbekannt war, ist durch Mose den Israeliten bekannt geworden, oder anders ausgedrückt, die Jahvereligion hat in der Zeit Moses eine ältere Elreligion verdrängt. Die Erinnerung an die Elreligion ist nur hier im PK bewahrt worden; daß sie trotz der jungen Bezeugung zuverlässig ist, lehrt die Genesis unwiderleglich. Wo wir also im Folgenden von Kämpfen um die Jahvereligion hören, dürfen wir als die ungenannten Gegner Jahves ohne weiteres die Elim betrachten. Ebenso darf man für Baal, der nach dem JE als der Konkurrent des Sinaigottes erscheint, El einsetzen, da hier die Verhältnisse der kanaanitischen Zeit eingewirkt haben[2].

Von der Elreligion wissen JE nichts, wohl aber stimmen sie mit

[1]) Ex. 6,2 ff.; vgl. dazu o. S. 54 ff. [2]) Ex. 32; vgl. o. S. 207 f. 210 f.

dem PK darin überein, daß Mose die Jahvereligion eingeführt hat. Die älteren Quellen stellen diese Tatsache verschieden dar. Sie schildern Mose zunächst als den Entdecker Jahves: Mose hat die Gottheit zuerst auf dem Berge Sinai und im brennenden Dornbusch gesehen und gehört, und er hat zuerst ihren Namen erfahren; seitdem kennt Jedermann diese Stätten als heilig und ruft den dort wohnenden Gott unter dem Namen „Jahve" an[1]. Aus diesen Sagen geht zunächst mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit hervor, daß Jahve bis dahin von den Israeliten nicht verehrt wurde; sein Kultort und sein Name waren überhaupt völlig unbekannt, bis sie von Mose am Berge Sinai entdeckt wurden. Wäre Jahve damals schon der Gott Israels gewesen, so hätte sein Name nicht verborgen sein können; denn der Name der Gottheit ist die Hauptsache beim Opfer und beim Gebet. Man begreift auch nicht, wie Jahve an den Sinai kommen konnte; er hätte vielmehr mit seinem Volk in Ägypten weilen müssen. Erst durch Mose sind Jahve und Israel mit einander verbunden worden.

Mose konnte den Jahve nur dann dort entdecken, wenn Jahve ursprünglich der Gott des Sinai war. Daß der Sinai die Heimat Jahves war, hat man auch später nach der Eroberung Kanaans nicht vergessen; und noch ein Elia wallfahrtete zum Sinai, wenn er Jahve persönlich sprechen und eine Audienz erbitten will[2]. Da der Sinai im Gebiete Midians lag, so muß Jahve ein midianitischer Gott gewesen sein. Dazu stimmt die Tatsache, daß der Name Jahves aus dem Hebräischen nicht zu erklären ist, sondern am wahrscheinlichsten eine arabische Etymologie hat, und die Midianiter sind vermutlich Araber gewesen[3]. Demnach ist Jahve erst sekundär zum Gotte Israels geworden, und das muß eben das Werk des Mose gewesen sein, daß er die Verehrung des Sinaigottes Jahve von Midian nach Israel verpflanzte. Aber wie geschah dies und warum?

Nach der Berufungssage hätte sich Jahve dem Mose persönlich offenbart. Mose, von der Gestalt und den Wundern dieses Gottes überwältigt, müßte dann, so würde man erwarten, als er zu seinem Volke zurückgekehrt war, die bisherigen Götter abgeschafft und dafür den Jahvekultus eingerichtet haben. Aber von dieser notwendigen Konsequenz weiß die Erzählung nichts, und auch in anderen Sagen ist keine Spur davon zu finden. Die Einführung der Jahvereligion in Ägypten kann

[1]) Ex. 3,1 ff.; vgl. o. S. 21 ff.

[2]) I. Reg. 19,1 ff.; vgl. ferner Dtn. 33,2 ff.; Jdc. 5,4 f.; Hab. 3,7.

[3]) Vgl. o. S. 37. 418.

also nicht in Betracht kommen. Überdies läßt sich die Berufungsszene nicht einfach in Geschichte umsetzen; daran hindert schon die Mythologie, die man nicht mit Psychologie verwechseln darf [1]. Selbst die Voraussetzung, daß Jahve zuerst dem Mose erschienen sei, ist historisch unhaltbar; denn wenn Jahve ein midianitischer Gott war, dann brauchte er nicht erst von dem Hebräer Mose entdeckt zu werden. Jethro, bei dem Mose in Diensten war, wird in anderen Sagen als „midianitischer Priester" bezeichnet und zugleich als Priester Jahves gedacht [2]. Demnach gab es bereits einen midianitischen Jahvekultus, als Mose zum Sinai kam. Man wird daher vermuten dürfen, daß die Israeliten bei der Übernahme des fremden Gottes auch die fremde Entdeckungssage entlehnten; sie übertrugen auf Mose, was die Midianiter dem Jethro oder einem ihrer Helden zuschrieben. Wenn nun grade Mose in dieser Weise verherrlicht wurde, dann muß er sozusagen der Entdecker Jahves für Israel gewesen sein.

Alle diese Traditionen stimmen darin überein, daß Jahve den Hebräern vor Mose unbekannt war. Eine weitverbreitete Hypothese nimmt an, daß ein Teil der hebräischen Stämme, der nicht in Ägypten gewesen sei, in der Nähe des Sinai nomadisiert und den dort wohnenden Jahve längst vor Mose verehrt habe. Der Sinai sei ein Heiligtum gewesen, dessen Ruf hebräische Stämme und andere Wallfahrer von nah und fern herbeigelockt habe. So bestünde die Tat des Mose darin, daß er Jahve, den Gott eines einzelnen hebräischen Stammes, zum Gott des Gesamtvolkes Israel gemacht habe [3]. Diese Hypothese widerspricht, wie aufs schärfste betont werden muß, der ältesten Überlieferung. Nicht von hebräischen Stämmen, sondern von Mose allein wird erzählt, er sei an den Sinai gekommen; und zufällig gelangte er

[1]) Vgl. o. S. 21 f. [2]) Ex. 2,11 ff.; 18,1 ff.; vgl. o. S. 16 ff. und 161 ff.

[3]) Vgl. z. B. Rudolf Smend: Alttestamentliche Religionsgeschichte². Freiburg 1899. S. 33 f.; Emil Kautzsch: Biblische Theologie. Tübingen 1911. Auf S. 48 redet Kautzsch von „Vermutungen", wozu er ein gutes Recht hat; aber auf S. 39 behauptet er, daß alle Quellenschriften des Pentateuchs „als eisernen Bestand der Überlieferung voraussetzen: Mose aus dem Stamme Levi hat zuerst Jahve als den Gott des gesamten Volkes Israel und zwar als den Befreier aus der ägyptischen Knechtschaft verkündigt". Klarer wird dies S. 49 wiederholt: „Wenn nun Mose trotzdem als der Begründer der Jahvereligion betrachtet wird, so läßt sich dies nur so verstehen, daß er den Gott eines oder auch mehrerer Stämme, ja vielleicht nur den Gott eines bestimmten Geschlechtes als den der Gesamtheit verkündete." Und das soll der „eiserne Bestand der Überlieferung" sein? Das ist im Gegenteil eine Hypothese, die durch keine Tradition gestützt wird.

dorthin, aber nicht als Wallfahrer, einen Gott anzubeten, der weithin berühmt war. Obwohl er bei Jethro in Diensten stand und täglich seine Herden in der Nähe des Sinai weidete, wußte er nichts von Jahve, wie viel weniger andere Hebräer, die irgendwo in der Ferne zelteten. Noch in einem zweiten Punkte steht jene Hypothese in direktem Widerspruch zur Tradition. Denn diese kennt wohl eine Abhängigkeit Moses von Jethro und der mosaischen Religion von der midianitischen, aber nirgends stellt sie andere Hebräer als die Lehrmeister des Mose hin; sie unterscheidet überhaupt nicht zwischen der Religion der verschiedenen Stämme, sondern betrachtet Israel in dieser Hinsicht stets als eine Einheit. Sieht man dagegen von der Tradition völlig ab und versucht, die Geschichte ohne und gegen sie zu rekonstruieren, dann wäre jene Hypothese an sich wohl möglich, da Analogien vorhanden sind. Aber welchen Wert haben solche Vermutungen, welche die Überlieferung der ältesten Sagen beseitigen und deren Entstehung auf keine Weise einleuchtend erklären?

Die Berufungssage bringt uns nicht vorwärts, weil sie sich nicht als geschichtlicher Akt begreifen läßt. Neben ihr und zum Teil mit ihr verflochten, liegt eine andere Sage vor, die keinen mythologischen Inhalt hat und mit den Wirklichkeiten des Lebens rechnet. Mose soll zu Jethro, dem Priester der Midianiter, gekommen und bei ihm in die Lehre getreten sein[1]. Nach der gegenwärtigen Fassung ist er Hirt geworden, als ursprünglichen Text aber sollte man erwarten, weil Jethro ausdrücklich als Priester bezeichnet wird, Mose sei der Priesterlehrling Jethros in Midian gewesen und sei von ihm in den Jahvekultus eingeführt worden. Diese Überlieferung mußte später geändert werden, weil sie der Berufungssage direkt widersprach. Denn der Held, der die Gottheit selbst entdeckte und mit ihr von Angesicht zu Angesicht verkehrte, brauchte keinen menschlichen Lehrmeister; man machte den Mose zum Hirten dem Kreise der Hirten gemäß, in dem die Sage erzählt wurde. Nun soll Mose zufällig auf der Flucht aus Ägypten nach Midian gelangt sein, aber diese Verbindung mit der Geburts- und Aussetzungssage ist jung. Auf einer älteren Stufe hieß es vielleicht, Mose sei von Kades aus absichtlich zu Jethro gegangen, um sich von ihm, als dem beruflichen Priester Jahves, in die Geheimnisse der Jahvereligion einweihen zu lassen. Diese Vermutung ist deshalb gerechtfertigt, weil sie durch eine Konkurrenzsage nahe gelegt wird.

[1]) Ex. 2,13ff.; vgl. o. S. 16ff. 365f. 391f.

Denn anderswo wird berichtet, Jethro sei aus Midian nach Kades gereist, um Mose wiederzusehen [1]. In der heute vorliegenden Überlieferung wird der familiäre Charakter des Besuches betont; zufällig lernt Mose bei gelegentlichen Gesprächen und Handlungen allerlei Einzelheiten, die für die Jahvereligion von wesentlicher Bedeutung sind. So wird hier Mose als der Priesterlehrling Jethros in Kades dargestellt. Da solche Unterweisung nicht beiläufig geschehen sein kann, so darf man wohl behaupten, daß Jethro auf einer älteren Stufe absichtlich zu Mose kam oder ausdrücklich zu dem Zweck gerufen wurde, Mose in der Jahvereligion zu unterrichten. Die Parallele zu der vorhergehenden Midiansage ist aber ursprünglich noch vollständiger gewesen: Mose wird nicht nur der Lehrling Jethros, sondern er heiratet auch die Tochter seines Meisters. Beides hängt aufs engste zusammen, nicht nur unter dem familiären Gesichtswinkel, unter dem die Sage alles betrachtet, sondern auch unter dem politisch-historischen; die Interessengemeinschaft der Priester fand ihren naturgemäßen Ausdruck in der gegenseitigen Verschwägerung. Nun behauptet diese Kadessage freilich, Mose sei schon vorher mit Zippora verheiratet gewesen. Löst man aber die Einzelerzählung aus dem Sagenkranz heraus, dann wird aus dem Wiederzuführen Zipporas das erstmalige Zuführen; in der Tat setzt auch das Murren Aarons und Mirjams voraus, daß die Eheschließung Moses in Kades stattfand [2].

Von diesen beiden Überlieferungen kann nur eine richtig sein: Entweder ist Mose nach Midian gegangen oder Jethro nach Kades gekommen. Die literarischen Gründe geben keinen Ausschlag; denn als Einzelsagen sind beide Erzählungen alt, um so älter, als die ursprüngliche Fassung nicht mehr erhalten ist, sondern erst rekonstruiert werden muß. Beide sind bei der Einfügung in die Sagenkränze umgestaltet worden und liegen uns daher nur in sekundärer Form vor. Auch historische Erwägungen entscheiden nicht, da das Eine so gut denkbar ist wie das Andere; wollte sich Mose in der Jahvereligion unterrichten lassen, dann konnte er ebenso gut den Jethro aufsuchen und zum Sinai gehen, wie den Priester der Midianiter nach Kades holen lassen. Bestimmend für unser Urteil ist vielmehr die Vergleichung der Sagenvarianten. Wie hier, so konkurrieren auch sonst Sinai

[1]) Ex. 18,1 ff.; vgl. o. S. 161 ff.

[2]) Num. 12,1 ff.; vgl. o. S. 264 ff. Eine genaue Parallele bietet die Erneuerung der Gesetzestafeln Ex. 34, ein Motiv, das erst durch den Sagensammler geschaffen ist; ursprünglich handelte es sich um das erstmalige Aushauen der Tafeln; vgl. o. S. 191.

und Kades vielfach miteinander, nicht nur in den Einzelsagen, sondern auch in den Sagenkränzen[1].

Nach der gegenwärtigen Überlieferung hat die Religionsstiftung am Sinai stattgefunden; dort wird der Bund zwischen Jahve und Mose geschlossen, dort empfängt Mose die erste Unterweisung im Kultus und im Gesetz, dort erhält er die Lade und schlägt das heilige Zelt auf, dort wird das Priestertum eingesetzt und der Sabbath eingeführt. Diese Tradition steht so sehr im Vordergrunde der uns vorliegenden Sagen, daß sie fast als die einzige erscheint. Sie ist demnach für die spätere Zeit maßgebend geworden und darf schon deshalb als die jüngere Auffassung gelten. Zu dieser literarischen Erwägung gesellt sich als Bestätigung ein historischer Grund. Die Sagen, die von der Religionsstiftung am Sinai handeln, sind durchweg so mythologisch gefärbt, daß sie jeder Umsetzung in Geschichte spotten. Wäre man auf sie allein angewiesen, so müßte man auf historische Erkenntnis verzichten.

Neben dieser Tradition steht aber eine andere, die nach Kades als dem ursprünglichen Ort der Religionsstiftung weist: Dort kämpfte Mose mit Jahve und errang die Urim und Thummim[2]; dort gab Jahve dem Mose Gesetz und Recht[3]; dort baute Mose den ersten Altar für Jahve und brachte ihm die ersten Opfer dar[4]; dort unterwies ihn Jahve in der Heilkunst[5] und befahl ihm, die eherne Schlange zu verfertigen[6]; dort erhielt Mose die heilige Lade[7] und führte die Orakel in die Rechtsprechung ein[8]; dort wurde der Sabbath eingerichtet[9] und dort fanden die Kämpfe um das Priestertum statt[10]. Da diese Sagen zum Teil stark verdunkelt sind, so müssen sie aus alter Zeit stammen. Die meisten sind durch den Sammler an den Sinai verlegt worden, gehören aber ursprünglich nach Kades, wie an einzelnen Stellen überliefert ist, an anderen sicher erschlossen werden kann. Die Verlegung des Schauplatzes von Kades nach dem Sinai ist leicht begreiflich, weil der heilige Berg Jahves wie ein Magnet alle Erzählungen an sich gezogen hat, während der umgekehrte Vorgang nicht zu erklären ist. Die Religionsstiftung am Sinai bereitet dem Historiker schon deshalb die größten Schwierigkeiten, weil Israel gar nicht am Sinai gewesen zu sein scheint[11]. Dagegen steht ein längerer Aufenthalt

[1]) Vgl. o. S. 390ff. [2]) Dtn. 33,8f. [3]) Ex. 15,25. [4]) Ex. 18,1ff.
[5]) Ex. 15,22ff. [6]) Num. 21,4ff. [7]) Num. 10,29ff. [8]) Ex. 18,13ff.
[9]) Ex. 16,1ff. [10]) Lev. 10,1ff.; Num. 12,1ff.; 16,1ff. [11]) Vgl. o. S. 390.

der Hebräer in Kades unzweifelhaft fest, sodaß die Übernahme einer neuen Religion dort sehr wohl denkbar wäre.

Über den Akt der Religionsstiftung berichtet eine Sinaisage, die in mehreren Fassungen überliefert ist[1]. Sie enthält als Kerngedanken die Idee eines Bundes, der zwischen zwei bis dahin einander fremden Parteien, zwischen Jahve und Israel, sei es auf der Spitze, sei es am Fuß des heiligen Berges, geschlossen wird. Diese Sage bestätigt noch einmal, daß Jahve bis dahin den Israeliten unbekannt war und nichts mit ihnen zu tun hatte; erst durch Mose ist der Gott des Sinai zum Gotte Israels gemacht worden. Die Erzähler haben demnach eine historische Tatsache in dies mythologische Gewand gekleidet; trotzdem läßt sich die Bundesschließung als historischer Akt nicht begreifen. Es ist nicht möglich, die Sage ihres mythischen Charakters zu berauben und etwa zu behaupten, Israel sei an den Fuß des Sinai gezogen und habe dort ein Bundesopfer für Jahve dargebracht. Auf solche Weise entsteht keine neue Religion. Von einem Bundesschluß in Kades findet sich freilich keine Spur, wohl aber läßt sich im Segen Moses[2] ein verwandter Gedanke nachweisen:

Jahve, der vom Sinai kam,
strahlte auf seinem Volk aus Seir,
erglänzte vom Berge Paran
und erschien in Meribath Kades . . .
Die Gemeinde Jakobs ward sein Besitz,
er ward König in Jesurun,
als sich die Häupter des Volkes versammelten,
Israels Stämme zumal.

Danach kommt Jahve, wie es scheint, mit einem großen Gefolge an Engeln, vom Sinai über Seir und Paran nach Meribath Kades. Dort wird er auf Beschluß einer Volksversammlung, bei der alle Häupter zugegen sind, zum Könige Israels proklamiert[3]. Dies Bild von der Königskrönung Jahves ist sehr viel besser als die dem Rechtsleben entnommene Idee der Bundesschließung, aber im letzten Grunde besagen beide dasselbe: Die Wahl des Sinaigottes Jahve zum

---

[1]) Ex. 19,1ff.; 20,18ff.; 24,1ff.; vgl. o. S. 180ff.

[2]) Dtn. 33,2–5. Statt למו lies לעמו; ferner „nach Meribath Kades" (mit Wellhausen). Die Konjektur „von Meribath Kades" ist widersinnig. Zu 4 vgl. Kittel. Das Übrige ist unverständlich; es scheint aber von der Begleitung Jahves durch die Engel die Rede gewesen zu sein (vgl. LXX).

[3]) Diesen Sinn hat auch Ehrlich: Randglossen II S. 347 aus den Worten herausgelesen.

Volksgott Israels. Dort erfolgt sie am Sinai, hier dagegen kommt der neue Gott zu seinem Volke. So entspricht auch in diesem Punkte die Sage von Kades der vom Sinai und erhebt es über jeden Zweifel, daß Kades der Ort der Religionsstiftung war. Aber auch diese Erzählung ist Poesie und keine prosaische Beschreibung des historischen Vorganges.

Nach alledem stehen unter den Mosesagen diejenigen der Wirklichkeit am nächsten, die von dem Aufenthalt Jethros in Kades handeln. Sie sind zwar auch stilisiert und überarbeitet, lassen aber das Ursprüngliche noch einigermaßen deutlich erkennen. Jethro ist, so werden wir jetzt mit Sicherheit behaupten dürfen, nicht aus familiären Gründen nach Kades gekommen, mag er immerhin seine Tochter mit Mose verheiratet haben, sondern er war gerufen, um die Religion des midianitischen Sinaigottes Jahve in Israel einführen zu helfen. Die Sagen haben noch die Erinnerung an drei Einzelheiten bewahrt, die wir jetzt erst in ihrer vollen Bedeutung würdigen können[1]. Bei Jethros Anwesenheit ist erstens das erste Opfer für Jahve dargebracht worden; nach Jethros Anordnung sind zweitens die ersten Jahveorakel gegeben worden, und drittens, durch Jethros Vermittlung hat Mose die Jahvelade erhalten. In der Sage wird es so dargestellt, als habe Jethro bei seiner Heimkehr die Lade dem Mose auf dessen Bitte als Abschiedsgeschenk zurückgelassen; sie setzt demnach voraus, daß er die Lade mitgebracht hatte. So wie die Überlieferung lautet, klingt sie unglaubwürdig; sie wird aber durch eine kleine Verschiebung zu einer historischen Quelle ersten Ranges, die den wirklichen Hergang der Religionsstiftung mit hellstem Licht übergießt: Die Inthronisation Jahves in Kades zum Nationalgott Israels erfolgte dadurch, daß Mose durch den midianitischen Priester Jethro die Lade Jahves, das Hauptheiligtum dieses Gottes, von dem Kultzentrum am Sinai nach Kades überführen ließ und so hier gewissermaßen eine neue Zweigniederlassung des Gottes gründete; bei dieser Gelegenheit wurden die ersten Opfer für Jahve gebracht und die ersten Orakel eingeholt. Die Verbindung mit Jethro suchte Mose durch die Heirat mit dessen Tochter Zippora noch enger zu knüpfen. So ordnen sich alle Einzelheiten zu einem glaubwürdigen Bilde, zu dem mancherlei Parallelen in der Antike vorhanden sind: Der Kult der Magna Mater wird z. B. nach Rom übertragen, indem der heilige Stein, der den Einwohnern als die Göttermutter gilt, von Pessinus

[1]) Ex. 18,1ff.; Num. 10,29ff.; vgl. o. S. 161ff.; 234ff.

nach Rom gebracht wird; der Asklepioskult ist in Rom heimisch, seit Asklepios in einer Schlange oder im Schlangenstabe aus Epidauros dorthin verpflanzt worden ist[1].

Eine Abschaffung der bisherigen Götter ist zwar keineswegs selbstverständlich, da Jahve ihnen hätte beigesellt werden können, wie es sonst gewöhnlich geschah, aber sie ist doch sehr wahrscheinlich. Denn die Elim werden in den Mosesagen nicht mehr erwähnt und haben in der Folgezeit keine Rolle mehr gespielt; wenn man sie nicht offiziell abgesetzt hat, so sind sie bald in Vergessenheit geraten. Soweit Überlieferungen vorhanden sind, ist Jahve seit seiner Inthronisation der einzige Gott Israels; erst auf dem Boden Kanaans erwächst ihm im Baal und später in den assyrischen Göttern eine gefährliche Nebenbuhlerschaft. Trotzdem wird man nicht annehmen dürfen, daß die Religionsstiftung ohne Widerspruch vor sich gegangen sei. In der Tat sind eine Reihe von Erzählungen vorhanden, in denen die Kämpfe um die neue Religion nachklingen. So weiß noch die Sage vom goldenen Kalb, daß Jahve einen Gegner hatte, der freilich fälschlich Baal genannt wird[2]. Als der Verfechter der alten Tradition gilt hier Aaron, während Mose und die Leviten als die Vertreter des neuen Gottes erscheinen. So wird man vermuten dürfen, daß Aaron ein Elpriester war, während die Leviten als Jahvepriester neu eingesetzt wurden. Wie erbittert diese Kämpfe waren, lehrt vor allem die Sage von dem Murren Aarons und Mirjams[3]. Man scheute sich nicht, Zippora als „Negerweib" und damit auch den midianitischen Gott als „Negergott" zu verspotten. Die Sagen von Nadab und Abihu und von der Rotte Korah[4] lassen noch erkennen, daß zum Teil auch die Laien von dem neuen Gott und dem neuen Priestertum nichts wissen wollten. Aber der zähen Energie des Mose muß es gelungen sein, diese Widerstände zu brechen. Die Opposition söhnte sich allmählich mit Jahve aus, und man machte sogar seinen grimmigsten Gegner, den Aaron, zu seinem Priester und Leviten; indem so die ältere Überlieferung vollkommen auf den

[1]) Vgl. Ernst Schmidt: Kultübertragungen. Gießen 1909. S. 1 ff. 31 ff. Er bezweifelt zwar, daß man den Pessinuntiern ihre Gottheit weggeholt hätte (S. 26), gibt aber zu, daß man eine Einführung der Göttin fingierte, indem man ein Schiff mit einem Meteorstein den Tiber aufwärts zog und in Rom feierlich empfing (S. 28). Die Midianiter werden ihre Lade auch nicht umsonst verschenkt haben, und eine Nachbildung tat dieselben Dienste, sei es für Israel oder für Midian.

[2]) Ex. 32,1.; vgl. o. S. 199 ff. [3]) Num. 12,1 ff.; vgl. o. S. 264 ff.

[4]) Lev. 10,1 ff.; Num. 16,1 ff.; vgl. o. S. 251 ff.

Kopf gestellt war, konnte Aaron später zum Ahnherrn der Zadokiden werden. So hielt mit dem neuen Gott ein neues Heiligtum, ein neuer Kultus und ein neues Priestertum seinen Einzug. Auch neue Riten kamen hinzu, wie die Beschneidung, und als neues Fest der Sabbath[1].

Mit dem Sinaigott wanderten naturgemäß auch einzelne Sinaisagen, die nun von midianitischen Helden auf Mose übertragen wurden. Dazu gehören wahrscheinlich die Sagen von der Entdeckung des Gottesberges und des Gottesnamens[2] und der Beschneidung[3], die Erzählungen von dem Raub der Lade[4] und der Orakellose[5] und endlich die Motive von der Offenbarung Jahves in der feurigen Waberlohe[6], in der Wolken- und Feuersäule[7] und im Vulkan. Daher erklärt es sich, daß alle Ortssagen vom Sinai zugleich Kultsagen sind, während profane Ortssagen völlig fehlen. Das Bild, das man erhält, beschränkt sich ausschließlich auf den heiligen Berg und ist grade in dieser Hinsicht sehr deutlich: Der Sinai liegt einsam in der Wüste, fern von allen menschlichen Wohnungen; auch Hirten mit ihren Herden verirren sich nur selten dorthin. Das Wahrzeichen der heiligen Stätte ist ein Dornbusch, in dem Jahve erscheint, von Feuerglanz umgeben, mit einem Stab in der Hand; nur barfuß naht man der Gottheit. Dicht unter der Spitze befindet sich eine Höhle, in der man wohl auch bisweilen Jahve zu schauen glaubte. Die Sagen, die diese Vorstellungen enthalten, stammen wahrscheinlich noch aus der Zeit vor dem Ausbruch. Als dann die Eruption erfolgte, wurde fortan die Feuer- und Wolkensäule zum charakteristischen Merkmal Jahves. Alle diese Einzelheiten können mit der Sage gewandert sein und brauchen nicht notwendig auf eigener Anschauung der Hebräer zu beruhen, wenn sie auch von den Midianitern gewiß nicht erfunden sind. Da wir im übrigen nichts von der Landschaft und ihren Bewohnern erfahren, so wird die älteste Überlieferung Recht haben, daß die Israeliten nicht am Sinai waren[8].

Aber schon lange drängt sich die Hauptfrage auf die Lippen, die bisher unbeantwortet geblieben ist: Was veranlaßte den Mose, die Jahvereligion einzuführen? Eine innere Erfahrung, wie sie die Schriftpropheten oder Jesus gemacht haben, ist von vornherein

---

[1]) Vgl. u. § 40.
[2]) Ex. 3,1ff.; vgl. o. S. 21ff.
[3]) Ex. 4,24ff.; vgl. o. S. 56ff.
[4]) Ex. 33,1ff.; vgl. o. S. 218ff.
[5]) Dtn. 33,8f.; vgl. o. S. 231.
[6]) Ex. 3,1ff.; vgl. o. S. 21ff.
[7]) Ex. 13,21f.; vgl. o. S. 111ff.
[8]) Vgl. o. S. 390.

ausgeschlossen; denn erstens ist sie nirgends bezeugt[1] und zweitens widerspricht sie dem Geist der Antike. Es kommt drittens noch hinzu, daß Jahve erstaunlich schnell in Israel heimisch wurde. Mose hatte einen Erfolg, den er nicht durch eigene Kraft allein, sondern nur dann erringen konnte, wenn er das ganze Israel oder wenigstens den größten Teil hinter sich hatte. Die Zustimmung und Begeisterung des Volkes aber hat er nicht durch große, neue Ideen von Gott oder Erlösung gewonnen. Es wäre vergebliches Bemühen, wollte man die Religion des Mose in Gedanken auflösen. So bleibt als einzige Möglichkeit, daß Mose und zugleich das Volk die Größe Jahves in einer Tat erlebt hatten, die ihn hoch über die Elim und alle anderen Götter hinaushob. Da nun Jahve ausschließlich[2] midianitischer Gott war, so muß er sich auf jeden Fall auch den Hebräern in Midian offenbart haben; nur am Sinai und in seinem Umkreis, soweit die Verehrung Jahves reichte, war der antike Mensch unzweifelhaft überzeugt, daß alle göttlichen Taten von Jahve gewirkt sein mußten. Denn die Lokalereignisse wurden selbstverständlich dem Lokalgott zugeschrieben. Die beiden einzigen Begebenheiten, die demnach in Betracht kommen können, sind die Schilfmeerkatastrophe und der Vulkanausbruch. So gewaltig aber die Eruption auch gewesen sein mag, so scheidet sie doch aus, einmal deswegen, weil die Israeliten wahrscheinlich nicht am Sinai gewesen sind, zweitens deshalb, weil diese Naturerscheinung keine unmittelbare Beziehung auf Israel hatte. Das Schilfmeer dagegen gehörte, wenn es mit dem Golf von Akaba identifiziert wird[3], sicher zum Gebiet der Midianiter[4] und damit auch zu dem Machtbereich Jahves; und die Vernichtung der Ägypter, die dort von der Gottheit wie durch ein Wunder gewirkt wurde, bedeutete zugleich die Rettung der Hebräer. So muß *die Schilfmeerkatastrophe das grundlegende Ereignis* gewesen sein, das zur Übernahme der Jahvereligion führte. In der Tat rühmen die Späteren unter den Wundern, die Jahve verrichtet hatte, an erster Stelle den Auszug aus Ägypten, von dem die Rettung beim Schilfmeer unabtrennbar ist[5]. Analoge Beispiele sind aus der Geschichte vieler

[1]) Mit Unrecht würde man auf Ex. 3,1 ff. verweisen; vgl. o. S. 21 f.
[2]) Über gegenteilige Ansichten vgl. o. S. 38.
[3]) Vgl. o. S. 415. [4]) Vgl. o. S. 417 f.
[5]) Vgl. Jdc. 19,30; I. Sam. 8,8; I. Reg. 6,1 usw. Der Auszug an sich war kein Wunder, sondern nur die Tatsache, daß er glücklich gelang. Wären die Israeliten nie in Gefahr gewesen zu Grunde zu gehen, dann hätte man keinen Anlaß gehabt, Jahve im Übermaß so zu rühmen, wie es geschieht.

Religionen, auch der christlichen, bekannt, wie ein glücklicher Sieg oder eine Niederlage oft die Aneignung einer fremden Religion verursacht hat.

Jetzt können wir versuchen, die Einzelheiten, die sich als historischer Kern ergeben haben, zu einem einheitlichen Bilde zusammenzufassen. Die hebräischen Stämme, die, vom Hunger getrieben, den südlichen Kulturrand Palästinas, den Negeb und die „Wüste" Juda, verlassen hatten und auf ägyptisches Grenzgebiet übergetreten waren, fühlten sich zunächst im Lande Gosen ganz wohl; dort fanden sie Nahrung für sich und ihr Vieh. Als dann aber, etwa eine Generation später, Ramses II. seine vielen Bauten im östlichen Nildelta begann, war es mit der idyllischen Ruhe der Hirtenstämme vorbei. Der Pharao brauchte Sklaven in Menge und zog auch die Israeliten zum Frondienst heran, um die Städte Pithom und Ramses zu errichten. Die freigebornen Söhne der Wüste ertrugen dies Joch nur widerwillig. Aber die Masse ist dumpf und träge; sie wartet darauf, geschoben zu werden. Da schwang sich der junge Mose zum Führer auf; er riß seine Landsleute mit sich, organisierte den Widerstand gegen die unrühmliche Knechtschaft und bereitete alles zur heimlichen Flucht vor. Es gelang ihm, die Ägypter zu täuschen und mit seinem Volk unbemerkt zu entkommen. Bis die Ägypter die Flucht erfuhren und eine kleine Heeresabteilung für die Sklavenjagd ausrüsteten, hatten die Israeliten einen beträchtlichen Vorsprung. Ihre Absicht war, wieder in die Heimat des Negeb zu wandern und dort in Entbehrung, aber in Freiheit das Leben fortzusetzen, das ihre Vorfahren geführt hatten. Einzelne waren gewiß in Kades zurückgeblieben, sodaß sie dort auf freundlichen Empfang und willige Aufnahme durch ihre Brüder rechnen konnten. Gern wären sie auf einsamen Pfaden dorthin gezogen, aber sie mußten die Heeresstraße über Suez und Akaba wählen, um nicht in der dürren Wüste mit ihren Schafen und Ziegen zu verdursten und zu verhungern.

Schon waren sie glücklich bis Akaba ans Schilfmeer gelangt, als sie zu ihrem großen Schrecken hinter sich das Heer der Ägypter bemerkten und den sicheren Tod oder die noch schlimmere Gefangenschaft voraussahen. Die Verfolger waren ihnen dicht auf den Fersen und jeden Augenblick konnte die Katastrophe erfolgen. Da geschah etwas Unerhörtes und Unerwartetes. Plötzlich bäumte sich, durch vulkanisches Beben verursacht, das Meer in einer gewaltigen Woge empor und riß die Ägypter hinweg[1]. Israel war gerettet. Dies Wunder —

[1]) Von einem Untergang des ägyptischen Königs kann nicht die Rede

denn so erschien es dem antiken Menschen — machte einen unverlöschlichen Eindruck und konnte nie wieder aus der Erinnerung verschwinden. Was für ein mächtiger Gott mußte das sein, der diese Tat vollbracht hatte und dem das Meer untertan war! Von den Führern oder von den Bewohnern jener Gegend, den Midianitern, erfuhr man den Namen des Gottes, der sich in so imposanter Weise geoffenbart hatte: Jahve. Und man hörte noch andere wunderbare Dinge von diesem Gott. Er wohnte in der Nähe auf dem Sinai, wo sein heiliger Dornbusch stand und wo man ihn anzubeten pflegte. Nun war der Berg gespalten und spie Feuer, so erzählte man; nahe heranzutreten, war unmöglich. Man mußte sich begnügen, das Schauspiel aus der Ferne zu betrachten, und was für ein Schauspiel! Wem heute vergönnt ist, einen Vulkanausbruch zu erleben oder auch nur einen Krater in Tätigkeit zu sehen, der wird kein Naturereignis dem an die Seite setzen; nichts ist ihm vergleichbar weder an grandioser Schönheit noch an wild-umwälzender Kraft, und auch der naturwissenschaftlich Gebildete wird da in schweigender Ehrfurcht verharren. Nun gar das empfängliche Gemüt des primitiven Menschen, der alle Vorgänge in der Natur nur religiös zu deuten weiß. Voll überströmender Begeisterung rühmten die Midianiter ihren Gott, und vielleicht erblickte man vom Schilfmeer aus in weiter Ferne des Tags eine Rauchwolke, die über einem Berge lagerte und sich des Nachts in eine Feuersäule verwandelte. Am Ende hatte sie sich gar losgelöst vom Sinai und war am Schilfmeer niedergegangen, als die Ägypter in den Fluten versanken.

Israel hatte Jahves Größe erlebt. Wie armselige Stümper erschienen ihm gegenüber die eigenen Götter, die keine Geschichte, keine Vergangenheit hatten. Im Feuerglanz des Sinai verblaßten die Elim zu wesenlosem Scheine. Man konnte es kaum fassen, daß dieser fremde Gott sichtlich für die Fliehenden Partei ergriffen und die Ägypter zu ihren gunsten vernichtet hatte. Damals blitzte im Geist des Mose der Gedanke auf: Dieser Gott hat Israel zu seinem Volk erkoren, so küren wir ihn zu unserem Gott! Und dieser Gedanke zündete und fing Feuer in den Seelen der Israeliten. Wie sollte man die Ereignisse anders erklären? Der Midianiter-Gott hatte die Ägypter doch nur deshalb vernichtet, weil er unter allen Völkern der Welt das kleine, unscheinbare Völkchen der Israeliten sich auserwählt hatte und sich ihm in seiner ganzen Größe und unüberbietbaren Liebe offenbaren wollte. Er hatte durch die Tat ge-

sein; er wird auch im Liede nicht erwähnt. Nur der naive Erzähler läßt überall, wo ägyptische Truppen handeln, auch den König gegenwärtig sein.

zeigt, daß er aus lauter Güte und Gnade bereit sei, Israel zu seinem Eigentum zu machen, wenn Israel nur wollte. Und ob es wollte! Ein so gewaltiger Gott, der seinesgleichen in der Welt nicht hatte, der Himmel, Erde und Meer in seinen Dienst stellte, um das ägyptische Heer zu bezwingen, war auch imstande, Israel durch alle künftigen Gefahren sicher hindurchzuführen, es durch die Wüste zu geleiten und ihm neue, bessere Wohnsitze zu verschaffen.

Aber wirksamer als die Gedanken waren die Stimmungen und Gefühle, in denen Israels neue Religion geboren wurde. Religionen, die aus politischen Erwägungen oder philosophischen Spekulationen entstehen, pflegen nur geringe Lebensdauer zu haben, weil sie von vornherein an Auszehrung leiden. Die Propheten Israels hätten niemals die freie Höhe des universalen Monotheismus erklommen, wenn sie nicht durch den Sturmwind der Begeisterung hinaufgetragen wären. So sind alle großen Fortschritte in der Geschichte der Religionen durch glühende Liebe errungen worden. In der Zeit des Mose war es nicht anders, wie wir vermuten können, und wie uns überdies durch spätere Nachrichten bestätigt wird. Die Propheten haben oft[1] der Überzeugung Ausdruck gegeben, daß die leidenschaftliche Verehrung für Jahve, die sie selbst im Gegensatz zu der lauen Gleichgültigkeit ihrer Zeitgenossen beseelte, einst in der mosaischen Periode allgemein gewesen sei. Diese Überzeugung war gewiß richtig und mochte auf alten Überlieferungen beruhen, die wir nicht mehr besitzen. Was kann die Zeit der jungen Liebe anders gewesen sein als eine Zeit schwärmerischer Hingabe und begeisterter Zuneigung?

Und wenn Israel die alten Elim „zu den Ratten und Fledermäusen warf"[2] und statt ihrer den Sinaigott Jahve auf den Thron erhob, so war das vor allem das Verdienst Moses. Ihm gebührt nicht nur der Ruhm, Israel aus Ägypten befreit und durch die Wüste geleitet zu haben, sein höchster Ehrentitel ist vielmehr, der Stifter der israelitischen Religion zu sein. Gewiß hätte er sein Werk ohne die allgemeine Begeisterung für Jahve nicht durchführen können, aber die Masse tut's freilich nicht, sondern der Einzelne, der hinter ihr steht und sie vorwärts drängt. Auch die Begeisterung allein genügt nicht; ihr Rausch verfliegt in alle Winde oft, ehe sie in die Tat umgesetzt ist. Dazu bedarf es unabläßiger Arbeit und zäher Energie, die nur der einzelnen Persönlichkeit zugeschrieben werden können. Und wenn irgendwo,

[1]) Vgl. Amos 2,10; 5,25; Hos. 2,17; 9,10; Jer. 2,2ff.

[2]) Vgl. Jes. 2,20.

so waren bei Mose die Vorbedingungen dafür vorhanden. Er allein hat das Werk der Religionsstiftung nicht nur mit Zielbewußtsein begonnen, sondern er hat es auch, was sehr viel schwieriger ist, glücklich vollendet. Als man vom Schilfmeer nach Kades gezogen und dort allmählich zur Ruhe gekommen war, ward Jahve offiziell zum einzigen Gott Israels erhoben, zum einzigen! In der Begeisterung ist es unmöglich, zween Herren zu dienen und sowohl die Elim wie Jahve zu verehren. Jahve hatte sich als ein Gott von so überragender Größe erwiesen, daß er die bisherigen Götter völlig verdrängte; die Überlieferung der Mosesagen hat sie kaum der Erwähnung gewürdigt. Als Israel nach Palästina kam, war die Erinnerung an sie bereits so gut wie ausgelöscht; wir hören von ihnen nur noch in alten Liedern als von den Epitheta Jahves. Gefährlich sind sie ihm nicht mehr geworden und wahrscheinlich nie gewesen, anders als der Baal! Durch Mose ging Israel vom Polytheismus zum Monotheismus über, aber der Monotheismus blieb zunächst praktischer Art, blieb Monolatrie, bis er durch die großen Propheten theoretisch durchdacht und zum prinzipiellen Monotheismus vertieft wurde. Das Gebot „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir", entspricht sachlich durchaus den Anschauungen der mosaischen Zeit und ward in einzelnen Kreisen immer wieder zum Stachel gegen die Baalreligion.

Man kann den Ausdruck beanstanden, daß Mose eine neue Religion gestiftet habe, aber wenn man ihn richtig versteht, kann er schwerlich Anstoß bereiten. Die Jahvereligion ist keineswegs aus dem Nichts geschaffen; sie ist geworden und gewachsen wie jede andere Volksreligion und durch unzählige Fäden mit einer uralten midianitischen und hebräischen Vergangenheit verknüpft. Bei der Übernahme des midianitischen Gottes haben seine früheren Verehrer Paten gestanden. Jethro hat die Lade Jahves vom Sinai nach Kades übergeführt und hat den Mose gelehrt, wie man Jahve Opfer bringt, wie man in seinem Namen Recht spricht, wie man durch die Beschneidung das äußere Zeichen der Zugehörigkeit zu ihm erlangt, und vielleicht noch manches Andere mehr. Diese Religionsstiftung ist für den Historiker in vielen Punkten interessant. Die Parallelen, die sich aus der Geschichte der christlichen Religion aufdrängen, stimmen nicht ganz, denn bei ihnen handelt es sich um die Verpflanzung und den Siegeszug einer Weltreligion, in der Mosezeit dagegen um die Übertragung einer Volksreligion, ja man darf sagen einer Winkelreligion. Während sonst gewöhnlich profane Gründe den Ausschlag geben, indem entweder das politische Übergewicht

oder die kulturelle Überlegenheit der Religion des betreffenden Volkes den Sieg verschafft wie später dem Baal oder dem assyrischen Pantheon, spielen alle diese Dinge bei der Inthronisation Jahves keine Rolle. Denn die Midianiter übertrafen, soweit wir wissen, die Hebräer weder in politischer noch in kultureller Hinsicht. Die unmittelbare religiöse Überzeugung von der gewaltigen Größe Jahves, die man in der Katastrophe am Schilfmeer sinnenfällig erlebt hatte, war allein der Hebel, der die Elreligion aus den Angeln hob und die Jahvereligion dafür einsetzte. Eine solche Kultübertragung aus religiösen Motiven steht in der Geschichte der Religionen einzigartig da.

Gleich am Eingang in das Tor des israelitischen Volkstums tritt uns eine charakteristische Eigenschaft entgegen, die für die Hebräer speziell und für die Semiten überhaupt bezeichnend ist: die bewundernswerte Kraft, sich dem Fremden hinzugeben und es in sich aufzunehmen. Die Israeliten brauchten die Anregung aus der Fremde, auch auf religiösem Gebiet. Und solange sie Herz und Geist offen hielten für die Gedanken, die von außen her einströmten, stieg ihre Religion von Stufe zu Stufe empor. Erst als sie sich hermetisch abschlossen und mit einer chinesischen Mauer umgaben, war es mit ihrer Entwicklung vorbei; fortan erstarrte die Religion und versteinerte. Freilich darf man nicht übersehen, daß sich zu der Aneignung des Fremden stets die innerliche Verarbeitung gesellte. Was man entlehnte, blieb nicht Fremdkörper, sondern verwuchs mit dem Einheimischen und Überlieferten zu einem lebendigen Organismus. Und diese Kunst innerer Verschmelzung ist noch erstaunlicher als die Versenkung in fremdes Wesen. Die Masse des Volkes, die am Äußeren haftet und an der Form klebt, besitzt weder die Gabe der Assimilation noch die Fähigkeit der Neuschaffung. Dazu bedarf es des Geistes hervorragender Männer, an denen es Israel nie gefehlt hat. Entscheidend ist nicht, was Jahve bis dahin gewesen war, sondern was er fortan werden sollte. Durch die Inthronisation in Kades wurde Jahve der Gott Israels. Nun dämmerte die Morgenröte einer schöneren Zukunft. Der Berggott des Sinai löste sich von seiner altgewohnten Stätte, zog mit Israel und ward zum Landesgott Palästinas; dann aber löste er sich auch von Israel und Palästina, eroberte mit Hülfe der Propheten die weite Welt und ward zum Gott des Universums. So entfaltete sich allmählich der Keim zur vollen Blüte. Den Grundstein aber zu dieser Entwicklung hat Mose gelegt, als er in den Feuergluten des Vulkans Jahve und Israel zusammenschweißte.

40. **Der Kultus.** Das Hauptheiligtum der mosaischen Zeit ist die

Lade Jahves. Nach der Liturgie, die beim Aufheben und Hinstellen der Lade gesungen wurde, kann kein Zweifel sein, daß sie damals als der Thronsitz Jahves aufgefaßt wurde[1]. Sie hatte demnach die Form eines Sessels, den man sich der primitiven Zivilisation entsprechend einfach als „Kasten" denken muß; in der Tat bedeutet das hebräische Wort nichts Anderes als „Kasten". Eine genaue Beschreibung der Lade ist nur in der jüngsten Quellenschrift überliefert[2]; wie weit sie zuverlässiges Material benutzt hat, läßt sich nur in Einzelheiten nachprüfen. Wahrscheinlich bestand die Lade aus Holz, wie der PK berichtet; ob sich auch Gold daran befand, ist möglich, aber nicht sicher[3]. Dagegen können die Kerube nicht gefehlt haben, denn der offizielle Titel des Gottes der Lade, der allerdings erst später bezeugt ist, aber älteren Ursprungs sein muß[4], lautet: „Jahve Zebaoth, der auf den Keruben thront". Der Deckel der Lade wurde demnach von den Flügeln zweier Kerube gebildet, auf denen die Gottheit sitzend gedacht wurde; als Sitzplatte hat der Deckel noch im PK besondere Heiligkeit bewahrt[5]. Die vorauszusetzenden Figuren waren gewiß roh geschnitzt und aus Holz. Neuerdings hat Musil eine moderne Parallele zur Lade beigebracht, die zwar für die alte Zeit nichts unbedingt beweisen, die aber doch zeigen kann, daß sich die Annahme midianitisch-arabischen Ursprungs der Lade durchaus im Bereich der Möglichkeiten bewegt[6]: „Bei den Rwala gibt es ein Gestell, aus dünnen Holzstäben errichtet und mit Straußenfedern geschmückt, das auf dem Lastsattel eines Kamels befestigt wird. Es heißt abu ẓhûr al-markab. Nach ihrer Überzeugung stammt der abu ẓhûr von Rwejl (dem Ahnherrn der Rwala) und wird abu ẓhûr genannt (pater aeterni saeculi), weil es von Generationen an sich forterbt. Abu ẓhûr ist das sichbare Zentrum aller Stämme der

---

[1]) Num. 10,35 ff.; vgl. o. S. 352 und vor allem Martin Dibelius: Die Lade Jahves. Göttingen 1906, der diese Auffassung zuerst als die älteste erwiesen hat. Dagegen hat Karl Budde Einspruch erhoben: War die Lade Jahves ein leerer Thron? (Theol. Stud. u. Krit. 1906, Heft 4. S. 489 ff.) Doch sind seine Gründe nicht durchschlagend. Zu einem Behälter für die Gesetzestafeln ist die Lade jedenfalls erst später gemacht worden; vgl. o. S. 189.

[2]) Ex. 25,10 ff.; Dibelius S. 37 ff.

[3]) Vgl. o. S. 221 f. Aus den goldenen Ohrringen könnte freilich auch ein Ephod gefertigt sein; vgl. Jdc. 8,24 ff. Ein Ephod gehörte auch notwendig zur Ausrüstung des Orakelzeltes.

[4]) Vgl. Dibelius S. 17 ff.; ferner Gunkel: Die Lade Jahves ein Thronsitz (Zeitschrift f. Missionskunde und Religionswissenschaft 1906).

[5]) Vgl. o. S. 245. [6]) Die Kultur XI. 1910. S. 8 f.

zana = Muslims, und wer ihn besitzt, ist Fürst aller dieser Stämme, die verpflichtet sind, ihm Heeresfolge zu leisten. Jedes Jahr muß vor ihm eine weiße Kamelin als Opfer dargebracht werden, mit dessen Blut die Eckstangen des Gestells bestrichen werden. In dem abu ẓhûr hält sich gern Allah auf und gibt den Stämmen durch äußere Zeichen Weisung. Oft zittern die Straußenfedern ohne Luftzug, oft neigt sich das Gestell ununterbrochen nach rechts. Setzt sich das Kamel mit dem abu ẓhûr in Bewegung, dann folgt ihm der ganze Stamm; wo jenes sich niederläßt, wird das Lager aufgeschlagen. Wenn die Rwala von einem mächtigen Feinde bedroht werden und eine Niederlage fürchten (aber nur dann!), holen sie den abu ẓhûr; mit ihm an der Spitze greifen sie den Feind an". Die Übereinstimmungen dieses Gestells mit der Lade sind frappant, wenngleich es an Abweichungen nicht fehlt: Die Lade ist ein Kasten, auf dem Jahve sitzt, dies Gestell dagegen ein Raum, in dem Allah weilt; es ist wie eine Art Sänfte auf dem Kamelsattel angebracht, während die Lade bald getragen bald gefahren wird. Man hält gewöhnlich das Tragen für das ältere [1], aber mit Unrecht, da das Fahren ebenso früh bezeugt ist [2]. Besonders lehrreich ist die Art, wie die Philister mit der Lade umgehen; sie spannen Kühe vor den Wagen, auf den das Symbol gesetzt ist, und lassen die Tiere laufen, wohin sie wollen. Aus dem Weg, den die Tiere wählen, erkennt man den Willen der Gottheit [3]. Nach dieser Erzählung scheint es, als wäre so etwas nur ausnahmsweise mit der Lade geschehen. Die Parallele bei den Rwala legt aber die Frage nahe, ob man nicht öfter so verfuhr. Diese Frage ist wohl zu bejahen, denn so erklärt sich auf die einfachste Weise, wie der Gott der Lade die Lagerplätze für die Israeliten in der Wüste erspähen konnte [4]; die Tiere mit ihrem Instinkt sind ja ausgezeichnete Führer zu Wasserplätzen. So werden die Übereinstimmungen zwischen der Lade und jenem Gestell noch frappanter: Beide sind Heiligtümer, die mit Blut bestrichen werden [5]; beide führen durch die Wüste und in den Krieg; beide geben Weisungen durch äußere Zeichen und gehören wohl auch dem herrschenden Stamme.

Die Lade stand in dem heiligen Zelt, das inmitten des Lagers aufgeschlagen wurde [6]. Da hier auch der Ort war, wo sich Jahve mit seinen Engeln traf, so wurde es unter anderem „das Versammlungs-

[1]) Es ist in II. Sam. 6,13; 15,24 für die ältere Zeit bezeugt.
[2]) Vgl. I. Sam. 6,7 ff.; II. Sam. 6,3 ff. [3]) I. Sam. 6,7 ff.
[4]) Vgl. o. S. 235 ff. 243. [5]) Vgl. Lev. 16,15.
[6]) Vgl. o. S. 240 ff.

zelt" genannt[1]. Daß Jahve schon in der alten Zeit ein großes Heer von Engeln zu seiner Verfügung hatte, geht aus dem Titel des Gottes der Lade hervor; denn Jahve Zebaoth bezeichnet den Gott der himmlischen Heerscharen. Von dem „Engel Jahves" abgesehen, der meist nur ein späterer literarischer Ersatz für Jahve selbst ist, erwähnt nur der Segen Moses, wie es scheint, die Myriaden von Engeln, die Jahve auf seiner Krönungsfahrt vom Sinai nach Kades begleiten[2]. Aber zu dem Hofstaat Jahves gehören notwendig auch die Kerube, deren Bilder an der Lade angebracht waren, und die Saraphe, die auf seinen Befehl die Israeliten beißen[3]. Wie die Engel, Kerube und Saraphe genauer vorgestellt wurden, ist aus den Mosesagen nicht zu erkennen; doch wissen wir aus anderen Nachrichten, daß die Kerube und Saraphe mischgestaltige Wesen waren, während die Engel meist menschenähnlich gedacht wurden. So wenig Jahve selbst astralen Charakter hatte, so wenig darf man dies für die Engel vermuten; seiner Eigenart als Naturgott entsprechend, wird man vor allem die Naturerscheinungen wie Blitz, Donner, Feuer, Sturm, Erdbeben als sein wildes Heer betrachtet haben.

Für die Menschen diente das Zelt in erster Linie als Orakelstätte; wenn sie „Gott befragen" wollten, gingen sie in das Zelt[4]. Damals durfte noch jeder Laie dem Orte nahen, wo Mose oder ein Priester als Stellvertreter der Gottheit die Orakel gab. In schwierigen Rechtsfällen wurde, wie uns überliefert ist, „die Sache vor Gott gebracht", um Schuld oder Unschuld des Angeklagten zu ermitteln; auch pflegte man sich „vor Jahve" durch einen Eid zu reinigen[5]. Daneben aber mag schon damals, obwohl es nicht bezeugt ist, das Orakel auch bei

---

[1]) Vgl. o. S. 245 f. [2]) Dtn. 33,2 ff.; vgl. LXX. [3]) Vgl. o. S. 284 f.

[4]) Ex. 33,7; vgl. o. S. 245. Von Gen. 14,7 ausgehend, wo Kades „die Gerichtsquelle" heißt, hat Wellhausen Meriba als „das Prozeßwasser" gedeutet, als die heilige Quelle, an der Gericht gehalten wird (Prolegomena[4] S. 348), und Ed. Meyer (Israeliten S. 55) hat die geistreiche Erklärung von Massa hinzugefügt als der „Prüfungsstätte", wo etwa der Zeugenbeweis geführt wurde oder das Gottesurteil stattfand. Daran wird richtig sein, daß das heilige Zelt an der Quelle aufgeschlagen war, wie es im Orient von vornherein wahrscheinlich ist. Aber an Wasserordale ist nicht zu denken, weil sie nicht bezeugt sind. Die Etymologie der Namen Massa, Meriba, „Gerichtsquelle" geht wohl besser von der unleugbaren Tatsache aus, daß Einzelne, Familien oder Sippen um Brunnen zu streiten, zu prozessieren und vor Gericht zu gehen pflegen. Daher stammen ja auch die Namen Esek und Sitna für Brunnen, die nicht weit von Kades gelegen haben müssen. [5]) Ex. 18,13 ff.; vgl. o. S. 168 ff.

anderen Gelegenheiten des Lebens den Weg gewiesen oder die Zukunft vorausgesagt haben. In der Genesis werden Opferschau [1], Vogelflug [2] und Becherweissagung [3] als die Arten erwähnt, wie man den Willen der Gottheit zu erforschen versuchte. Durch Mose muß im Zusammenhang mit der Religionsstiftung ein neues Orakel eingeführt worden sein, das die Sage wahrscheinlich mit Recht als midianitischen Ursprungs ausgegeben hat [4]. Genaueres erfahren wir nicht und müssen daher zum Teil andere Nachrichten zu Hülfe nehmen.

Da eine uns nicht erhaltene Sage erzählte, wie Mose die Urim und Thummim gewann [5], so haben wir einen festen Ausgangspunkt. Mag auch der Stoff unbekannt sein, aus dem beide bestanden, das Prinzip war jedenfalls dasselbe wie beim Los- oder Pfeilorakel: Man schüttelte die Lose, bis eines herausprang, das auf die der Gottheit vorgelegte Frage mit Ja oder Nein antwortete [6]. Die Urim und Thummim befanden sich in dem Ephod [7], einer Art von Orakeltasche, die an der Schulter befestigt und unter der Brust gegürtet wurde; dieser „linnene Ephod" wurde noch später vom Hohenpriester getragen [8]. Der Ephod wird in den Mosesagen nicht erwähnt, muß aber notwendig vorhanden gewesen sein, sobald man die Urim und Thummim besaß. Von dem Ephod ist der Teraphim [9] unabtrennbar, der ebenfalls beim Orakelgeben gebraucht wurde und wahrscheinlich als Maske aufzufassen ist. Da nun Mose bisweilen als Priester eine „Hülle" oder „Maske" vor sein Antlitz gebunden hat [10], so ist folglich auch dieser Gegenstand bezeugt. Damit ist die Ausrüstung des Orakelpriesters vollständig beisammen, sodaß ein klares Bild geliefert werden kann. Wenn die Gottheit befragt

[1]) Gen. 4,4 f. [2]) Gen. 15,11 ff. [3]) Gen. 44,5.

[4]) Vgl. o. S. 176. Anm. 1. Zur Maske speziell vgl. o. S. 249. Anm. 5.

[5]) Dtn. 33,8 f.; vgl. o. S. 215 f. 231. [6]) Vgl. Ezech. 21,26 f.

[7]) Vgl. I. Sam. 14,36 ff. LXX.

[8]) Die übliche Deutung des Ephod als eines Gottesbildes ist abzulehnen; vgl. E. Sellin: Das altisraelitische Ephod (in den „Orientalischen Studien", Nöldeke gewidmet). Gießen 1906. S. 699 ff.; J. Benzinger: Hebräische Archäologie [2]. Tübingen 1907. S. 347 ff. und dazu meine Anzeige in den GGA. 1908. Nr. 9. S. 751 ff. Auch Jdc. 8,26 ist der Ephod kein Bild, sondern ein goldener Überzug; das ist besonders deutlich Jdc. 17 f., wo das Gottesbild neben dem Ephod und dem Teraphim genannt wird. (Die gewöhnliche Quellenscheidung in Jdc. 17 f. halte ich für falsch; vgl. das Göttinger Bibelwerk I, 2 zur Stelle.)

[9]) Zur Literatur vgl. die vorige Anmerkung; ferner o. S. 249. Anm. 1. Die Gen. 35,4 erwähnten „ausländischen Götter", die mit Ohrringen geschmückt sind (so ist zu verstehen!), haben wahrscheinlich nichts mit dem Teraphim zu tun, der uns Gen. 31 begegnet. [10]) Ex. 34,29 ff.; vgl. o. S. 246 ff.

werden sollte, gingen die Beteiligten in das Zelt Jahves. Dort wurde vielleicht erst ein Opfer gebracht, da es an einem Altar schwerlich gefehlt haben wird[1]. Dann legte Mose die Maske an, die ihn zum Stellvertreter der Gottheit machte und deren Kräfte auf ihn übertrug. Endlich gürtete er die Lostasche um, schüttelte die darin aufbewahrten Urim und Thummim und gab den Bescheid, den das Orakel ihm vermittelte.

Es bleibt nun noch die Frage zu beantworten, wie der Gott der Lade und ob er überhaupt dargestellt wurde. An sich wäre dies durchaus nicht nötig, wie religionsgeschichtliche Parallelen lehren; denn es gibt in der antiken Zeit unbestreitbar leere Götterthrone[2]. Zu ihnen würde dann die Lade gehören, auf der nur das Auge des Glaubens den Gott schaute. Man könnte einwenden, dies erfordere eine zu große Kraft der Abstraktion, aber dem gegenüber darf man auf die Kinder verweisen, die sich ja auch an einem Stuhl genügen lassen, um den nicht vorhandenen Gast in ihrer Phantasie zu begrüßen, zum Sitzen einzuladen und sich mit ihm zu unterhalten. Von einem Jahvebilde erfahren wir nichts, weder aus der mosaischen Zeit noch aus den folgenden Jahrhunderten; gewiß hat es in Kanaan vielfach Bilder der Gottheit gegeben, die auf Jahve gedeutet wurden, aber sie waren ursprünglich für andere Götter geschaffen und sind erst sekundär auf Jahve übertragen worden. Sie drangen aus dem privaten auch in den öffentlichen Kult und haben gewiß die meisten Tempel geschmückt; bezeichnender Weise ist aber das Heiligtum von Jerusalem, die Zentralstätte der Jahveverehrung, stets bildlos geblieben.

Als scheinbare Ausnahme kommt nur die eherne Schlange[3] in Betracht, der man bis auf die Zeit Hiskias Räucheropfer brachte. Die Sage, die von ihrer Anfertigung durch Mose handelt[4], gibt eine deutliche Beschreibung: es war eine eherne Schlange, die auf einen hölzernen Stab gesteckt war, oder mit einem Worte gesagt, ein Schlangenstab. Zahlreiche Abbildungen bereichern unsere Kenntnis und zeigen, von kleineren Varianten abgesehen, zwei Typen, die auf dieselbe Grundform zurückgehen. Den ersten Typus kann man als den Asklepios-Stab bezeichnen: Charakteristisch für ihn ist, daß eine Schlange sich um den

[1]) Ein solcher Altar, wahrscheinlich ein Räucheraltar, ist erst für die spätere Zeit bezeugt; I. Reg. 2,28; vgl. o. S. 277 Anm. 2.

[2]) Vgl. Dibelius: Die Lade Jahves S. 65 ff.; dort weitere Literatur.

[3]) II. Reg. 18,4. [4]) Num. 21,4ff.; vgl. o. S. 284ff.

Stab in seiner halben oder ganzen Länge windet[1]. Das älteste und zugleich interessanteste Beispiel ist die Darstellung auf der Vase des sumerischen Fürsten Gudea von Lagasch (um 2300 v. Chr.). Hier ringeln sich zwei Schlangen um einen Stab, während sich zu beiden Seiten zwei mischgestaltige Schlangengreife hoch aufrichten[2]. Die Doppelung der Schlangen erklärt sich wie die der Schlangengreife aus dem Bedürfnis antithetischer Gruppierung, die der babylonischen Kunst eigentümlich ist. Wie in der Mosesage Schlangen und geflügelte Schlangen (oder „Saraphe") nebeneinander erwähnt werden, so stehen auch hier die Schlangen und Schlangengreife gleichwertig nebeneinander; beide drücken denselben Gedanken aus und bezeugen, daß sie die heiligen Tiere einer Schlangengottheit sind. Diese wird anderswo mit den Köpfen des Schlangengreifs auf der Schulter abgebildet. Von hier aus ergibt sich nun auch, wie wir uns die Saraphe zu denken haben: als Schlangengreife, d. h. als Mischwesen mit geschupptem Löwenkörper und den Vorderfüßen eines Löwen, mit den Hinterfüßen und Flügeln eines Vogels und mit Schlangenkopf und Schlangenschwanz[3].

Im übrigen jedoch steht der ehernen Schlange des Mose die zweite Form des Schlangenstabes näher: Bei ihr windet sich die Schlange nicht um den Stab, sondern sie ist in stilisierter Ringelung auf sein oberes Ende gesteckt. Das griechische Beispiel ist der Hermes-Stab[4], doch begegnet uns dieselbe Form auch auf nabatäischem[5] und vor allem auf

[1]) Das Material ist gesammelt bei Baudissin: Adonis und Esmun S. 335 ff.; dort auch Abbildungen. Die Abbildung eines auf syrischem Boden gefundenen Äskulap auch bei Greßmann TB. II. Abb. 171.

[2]) Vgl. Greßmann TB. II. Abb. 170. Nach Ed. Meyer: Sumerier und Semiten 1906. S. 44 ff. gehören diese Tiere der Gottheit Ningischzida.

[3]) Nach Jes. 6,1 ff. haben die Saraphe drei Flügelpaare und vielleicht einen Menschenkopf; wenn das sicher wäre, müßte man von einem „Menschengreif" reden, wie er etwa in der „Baumwollgrotte" zu Jerusalem gefunden worden ist; vgl. Greßmann TB. II. Abb. 172 und den Artikel „Greif" von Hugo Prinz in Pauly-Wissowa-Kroll. Die vielfach noch übliche naturmythologische Deutung der Saraphe auf den Blitz ist willkürlich, da sie jeglicher Beweise ermangelt. Die Verknüpfung des Saraphs mit dem Serapis (bei Holzinger: Num. S. 93) scheitert schon an der Jugend dieses Gottes.

[4]) Zur Literatur vgl. Roscher: Lexikon der Mythologie I, 2. Sp. 2365; 2401. Man leitet den Hermes-Stab gewöhnlich aus der Zwieselform ab; besser scheint mir die Erklärung, die ich Herrn Professor Tiktin (mündlich) verdanke: Ursprünglich waren es wohl zwei Schlangen, die sich um das obere Ende des Schaftes wickelten; später wurde das obere Ende des Schaftes bald ganz, bald teilweise fortgelassen.

[5]) Vgl. Dalman: Petra S. 360; neue Petraforschungen S. 22. 73.

phönikisch-punischem Boden, zum Teil in der Rechten der Gottheit, die wie Mose beide Arme beschwörend erhoben hat[1], zum größten Teil aber neben ihr. Wie die Massebe wird auch der Schlangenstab zu den heiligen Kultgegenständen gerechnet, da er unter ihnen abgebildet wird[2]. Wegen dieser Besonderheit, die dem phönikischen Schlangenstab eigentümlich ist, kann von hellenistischem Einfluß nicht die Rede sein, obwohl die uns bekannten Abbildungen aus verhältnismäßig junger Zeit stammen und die Frage nach einer Abhängigkeit nahelegen[3]. Gleich der dazu gehörigen Gottheit mit den erhobenen Händen[4] muß auch der Schlangenstab in eine uralte Vergangenheit zurückreichen.

War die eherne Schlange ihrer Form nach ein Schlangenstab, dann steht der Identifikation mit dem Zauberstabe Moses nichts im Wege, falls sich Wahrscheinlichkeitsgründe dafür ergeben[5]. Unter den zahlreichen Wundern, die vom Zauberstabe berichtet werden[6], sind nur einzelne charakteristisch. Lehrreich ist zunächst die Verwandlung des Stabes in eine Schlange[7]. Bei einem Wunder ist an sich

[1]) Vgl. o. S. 159f. und dazu vor allem: Recueil des notices et mémoires de la société archéologique du département de Constantine XVIII. 1876–77 (mit zahlreichen Abbildungen) S. 55ff. [2]) Vgl. Greßmann TB. II. Abb. 14.

[3]) Man beachte auch, daß alle andern bildlichen Darstellungen, wie die Gottheit mit den erhobenen Händen, die Masseben, die Räucheraltäre gut phönikisch sind. Das oben erwähnte babylonische Beispiel beweist aufs sicherste, daß die Schlangenstäbe seit uralten Zeiten im vorderen Orient heimisch sind.

[4]) Vgl. o. S. 159. Während hier die Schlangengottheit meist nur primitiv angedeutet wird, läßt sich bei der Darstellung des Asklepios noch ein dritter Typus verfolgen: Die Gottheit hat bereits, wie es der späteren Entwicklung entspricht, volle Menschenähnlichkeit erreicht, aber Stab und Schlange sind noch gesondert. Die eine Hand hält die Gottheit über einer aufgerichteten Schlange, mit der andern faßt sie einen einfachen Stab (ohne Schlange). Diese beiden Attribute sind erst später in dem schlangenumwundenen Stabe zu einer Einheit verbunden. Die Kombination der Schlange mit dem Stabe ist bei Asklepios durchaus die Regel, doch kommt bisweilen auch die Schlange allein ohne den Stab vor. Im letzten Grunde handelt es sich demnach um zwei verschiedene Attribute; vgl. Baudissin: Adonis und Esmun S. 335f.

[5]) Die Identität der ehernen Schlange mit dem Zauberstabe hat zuerst Ed. Meyer: Israeliten S. 427 ausgesprochen, wenn auch nicht näher begründet.

[6]) In der nachbiblisch-jüdischen und in der arabischen Literatur sind noch mehr Wunder auf den Mosestab übertragen worden, als es im Alten Testament geschieht; vgl. M. Grünbaum: Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde. S. 163f.; Samuel Krauß: Antoninus und Rabbi S. 11 Anm. und A Moses Legend (Jewish Quarterly Review, New Series II, 3. Philadelphia 1912. S. 339ff.), worauf mich Herr Professor Deißmann aufmerksam macht.

[7]) Ex. 4,1ff.; 7,8ff.

jeder Stab gleich gut, aber wie nach dem ägyptischen Märchen[1] das lebendige Krokodil aus einem Wachskrokodil entsteht, so liegt es nahe, den Stab des Mose für einen Schlangenstab zu halten; wenn Mose den Stab zu Boden warf, dann konnte er damit, so raunte das Volk sich zu, die eherne Schlange in eine lebendige verwandeln. Von diesem Stab wird zweitens erzählt, daß Mose ihn am Sinai aus den Händen Jahves erhalten habe[2]. Der Mosestab ist demnach ein Gottesstab, ein persönliches Geschenk Jahves und daher mit übernatürlichen Kräften ausgestattet. Man erwartet von vornherein, daß auch diese göttliche Gabe eine Rolle im Kultus spielt, gleich der Lade, den Gesetzestafeln, den Urim und Thummim, die Mose von Jahve selbst empfangen hat. In der Tat erfahren wir drittens, der Zauberstab sei im Stiftszelt „vor Jahve" aufbewahrt worden[3]. Er bildete demnach einen notwendigen Zubehör der Kultstätte. Mose erprobt die Wunderkraft des Stabes, die er bis dahin noch nicht in vollem Umfange kennt, indem er zum ersten Male eine Quelle aus dem Felsen spaltet. Er gebraucht dabei den Stab als Waffe, wie man sonst eine Axt, eine Keule oder einen Dreizack benutzt; aber um Felsen zu zerschmettern, muß man entweder ein Gott sein oder wenigstens ein göttliches Werkzeug besitzen. In dem Zauberstabe ist daher dieselbe Macht wirksam wie in Jahve selbst. Entscheidend ist viertens die Sage von dem Sieg bei Rephidim[4], wo der Gottesstab geradezu zum Stabgotte wird. Weil er die Niederlage der Feinde veranlaßt hat, wird ihm ein Altar errichtet. Als das Zeichen des Kriegsgottes muß der Zauberstab eine Waffe gewesen sein; Stäbe, in der Form von Knütteln, sind heute noch meist die einzigen Waffen der Hirten Palästinas. Mit dem Mosestabe ist überdies die heilige Lanze Josuas identisch; denn Josua vollzieht dieselbe Zauberhandlung bei Ha-Aj wie Mose bei Rephidim[5]. Die Waffe diente zugleich als Banner, wie der Name des Altars lehrt. Opfer vor Waffen oder Standarten sind bei sehr vielen Völkern bezeugt; die Symbole, vor denen ebenso auch geschworen wird, vertreten die Gottheit selbst[6].

---

[1]) Vgl. o. S. 89. [2]) Ex. 4,17.

[3]) Num. 20,1ff.; vgl. o. S. 150f. Es ist vor allem zu beachten, daß die Erzählung ursprünglich eine Einzelsage ist. [4]) Ex. 17,8ff.; vgl. o. S. 155ff.

[5]) Jos. 8,18.26. Die Lanze ist ja nichts anderes als ein hölzerner Schaft. Daß auch das Szepter prinzipiell damit identisch ist, lehrt das Beispiel aus Chaironeia; vgl. die folgende Anm.

[6]) Über die Form der Banner vgl. o. S. 160 und über den Eid bei Feldzeichen vgl. o. S. 355 Anm. 1. Zu der göttlichen Verehrung solcher Symbole

Da die eherne Schlange wie der Moseſtab einen Kult hatte und da ſie ihrer Form nach nichts Anderes iſt als ein Schlangenſtab, ſo kann nach alledem kein Zweifel ſein, daß beide identiſch ſind.

---

iſt auf ſemitiſchem Boden zunächſt an das aſſyriſche Opfer für das Gottesbanner zu erinnern, wie es Greßmann TB. II Abb. 52 dargeſtellt wird. Das Opfer gilt natürlich nicht den Schlangen, die weiter nichts ſind als ein zufälliges Ornament an der Deichſel des Wagens und ebenſo wenig zu bedeuten haben wie der Wagen ſelbſt, der nur den Ständer und das Vehikel für die Standarten bildet (gegen Baudiſſin: Adonis und Esmun S. 332). Wie die beiden Altäre lehren, bringen die beiden Prieſter den Fahnen Weihrauchopfer und Speiſeopfer (Räucheraltar und Schaubrotaltar). Vielleicht darf man auch auf Abb. 78 verweiſen, falls das Opfer dort nicht dem Königsbilde, ſondern den Standarten gilt; jedenfalls aber ſtehen die Banner unter den heiligen Geräten. Sicher gehört Abb. 157 hierher: Der Pfahl mit Sonnenſcheibe und Mond ſtellt eine Standarte dar; zu beiden Seiten ſtehen die Adoranten. Die Babylonier werden Ähnliches gekannt haben, da nach Hab. 1,16 die Chaldäer (ſchwerlich ſind die Aſſyrer gemeint) dem göttlichen Netze geopfert haben. In Abb. 14 gilt das Räucheropfer, das auf einem Altar aufgeſchichtet worden iſt, vielleicht dem hinter ihm ſtehenden Schlangenſtabe einer phönikiſchen Gottheit. Die Nachricht des Philon Byblios (bei Euſebios Praep. ev. I 10,11) iſt zu dunkel, als daß man ihr Sicheres entnehmen könnte. – Auf ägyptiſchem Boden ſind mannigfache Parallelen vorhanden, die Loret in der Revue égyptologique X S. 94ff. und Wilhelm Spiegelberg: Der Stabkultus bei den Ägyptern (Recueil de travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie Égyptiennes et Assyriennes. XXV. Paris 1903. S. 184ff.) geſammelt haben; doch iſt nicht Alles, wie mir maßgebende Ägyptologen verſichert haben, in gleicher Weiſe haltbar. Es ſei nur darauf verwieſen, daß auch hier der Stab in ſeiner urſprünglichen Bedeutung als Waffe deutlich erkennbar iſt; denn von dem Stock des Horus heißt es: „Der Herr des Stabes, um ſeinen Weg zu bahnen, der Herr der Keule, um ſeine Feinde niederzuwerfen." Die Stäbe der Götter gelten auch hier zugleich als Zauberſtäbe. – Merkwürdiger Weiſe finden ſich auch auf klaſſiſchem Boden frappante Beiſpiele. Vgl. Hermann Diels: Die Szepter der Univerſität (Rektoratsrede Berlin 1905). Seiner Freundlichkeit verdanke ich den Hinweis auf Pauſanias IX 40,11f. über den Stabgott von Chaironeia in Boiotien: „Am höchſten unter den Göttern verehren die Chaironeer das Szepter . . . und nennen es Lanze . . . Ein öffentlicher Tempel iſt ihm nicht errichtet, ſondern der jährlich amtierende Prieſter hat das Szepter in einem Gemache; dann werden ihm den ganzen Tag Opfer gebracht, und ein Tiſch ſteht daneben, voll von allerlei Fleiſch und Backwerk." (Zu dem ſchwierigen Texte vgl. Thierſch in den Abh. der bayr. Akad. V, 3. S. 445). Eine andere Nachricht über die göttlich verehrte Lanze des Alexander von Pheriai bietet Plutarch Pelop. 29: *τὴν δὲ λόγχην, ᾗ Πολύφρονα τὸν θεῖον ἀπέκτεινε, καθιερώσας καὶ καταστέψας ἔθυεν ὥσπερ θεῷ καὶ Τύχωνα* („Treffer") *προσηγόρευε.* Aus M. de Viſſer: Die nicht menſchengeſtalteten Götter der Griechen. Leiden 1903. S. 113 füge ich noch hinzu, was Juſtin 43,3 ſagt: nam et ab

Der mosaische Ursprung der ehernen Schlange, der nur geleugnet werden konnte, solange man die davon berichtende Sage isoliert betrachtete, steht jetzt unverrückbar fest. Denn der Schlangenstab spielt nur in der Zeit Moses und Josuas eine Rolle. Vorher wird er nie erwähnt und hinterher nur ein einziges Mal, als er unter Hiskia abgeschafft wurde. Eine so gut beglaubigte Tradition läßt sich durch keine Literarkritik umstoßen. Der Kultus des Schlangenstabes, der bald nach der Einwanderung in Kanaan zum survival herabsank, aber trotzdem noch Jahrhunderte hindurch erhalten blieb, muß notwendig in die mosaische Epoche zurückreichen. In der Tat lehrt eine Reihe von Mosesagen, daß er damals nicht Überlebsel aus einer noch älteren Vergangenheit war; er reizte die Phantasie der Erzähler und wird von ihnen in mancherlei Situationen verwendet. Da noch zwei Sagen wissen, daß er durch Mose eingeführt worden ist, so muß er von Anfang an aufs engste mit Jahve zusammenhängen. An eine Übertragung von einem anderen Gott auf Jahve ist daher nicht zu denken. Es wäre ja auch sonderbar, wenn man alle anderen Heiligtümer der Elim beseitigt und nur dies eine in die neue Religion mit hinübergenommen hätte. Völlig rätselhaft aber wäre es, wenn in dem Tempel von Jerusalem, der die Lade Jahves beherbergte, neben ihr ein ursprünglich jahvefremdes Sinnbild geduldet worden wäre; grade weil es so lange dauerte, bis man die eherne Schlange entfernte, wird man zu dem Glauben berechtigt sein, daß sie durch die mosaische Herkunft und durch die enge Verbindung mit Jahve geheiligt war. Die Israeliten werden daher den Stab Jahves aus Midian überkommen haben, wie sich noch in der Sage, allerdings dunkel, widerspiegelt; denn der Stab war ein Geschenk, das Mose wie die Lade und die Gesetzestafeln vom Sinai mitbrachte.

Eine andere Frage ist, wie das Verhältnis Jahves zum Stabe aufgefaßt wurde? Gewiß wohnte in dem Stabe eine göttliche, geheime Kraft, wie man von jedem Fetisch glaubte, und vielleicht war für manche der Gegenstand selbst der Gott. Insofern mag man von einem „Sondergott" reden wie etwa von dem Säbel der Skythen, der auf einem ge-

origine rerum pro diis immortalibus veteres hastas (quas Graeci sceptra dicebant) coluere. Bei den Römern sind göttliche Verehrung und Opfer für die Feldzeichen mehrfach bezeugt; vgl. Roscher: Lexikon der Mythologie s. v. Signa. — Eine Fülle ethnologischer Parallelen sind zusammengestellt bei G. Gerland: Scepter und Zauberstab (Nord und Süd. Bd. 101. Breslau 1902). Als Petrefakt ragt der uralte Ritus bis in die Gegenwart hinein, da man die Fahnen hinter dem Altar aufzupflanzen pflegt.

waltigen Haufen von Reisigbündeln thronte[1]; vgl. die Labrys, das Doppelbeil des altkretischen und hethitischen Kriegsgottes[2], oder das Netz, dem die Chaldäer räucherten[3], oder die Lanze des Marduk, den Speer des Mars, den Hammer des Thor u. a. Aber im allgemeinen war Jahve vom Stab unterschieden, da er in menschlicher Gestalt gedacht wurde und auf der Lade als seinem Throne saß. Der Stab ist wohl am besten als das Attribut der Gottheit zu bezeichnen[4], das sie in die Hand nimmt, wenn sie Audienz oder Gericht abhält, und öfter noch wenn sie dem Volke voranzieht durch die Wüste oder in den Krieg, um die Feinde zu vertreiben[5]. So wird man sich vorstellen dürfen, daß der Stab unmittelbar „vor Jahve", d. h. vor der Lade aufgepflanzt war[6]. Wie die Menschen so werden auch die Götter durch ihre Stäbe charakterisiert; der Stab ist ein ebenso hervorstechendes Merkmal des Individuums wie der Eigenname[7]. Er deutet dem primitiven Menschen, der ein starkes sinnliches Bedürfnis hat, die Gottheit an und veranschaulicht stellvertretend ihre Gegenwart, wie etwa der Hut in Schillers Tell den Statthalter repräsentiert. So haben die semitischen, ägyptischen und hethitischen Götter sehr oft und sehr verschieden gestaltete Szepter in ihren Händen; doch ist hier meist das Bild der Gottheit hinzugekommen, das in der Jahvereligion fehlt, der primitiven Kunst und Kultur entsprechend.

Der Schlangenstab steht demnach nicht für sich allein, sondern gehört in einen großen Kreis verwandter Attribute. Seine ursprüng-

---

[1]) Herodot IV, 62.

[2]) Vgl. Ed. Meyer: Geschichte des Altertums[2] I, 2. S. 636f.

[3]) Hab. 1,16. Es ist sehr bezeichnend, daß es sich bei allen diesen Attributen um Waffen handelt. Der Kriegsgott ist eben überall der älteste Gott der Welt und der Krieg „der Vater aller Dinge".

[4]) Das Wort „Symbol" ist noch mehrdeutiger als das Wort „Bild", obwohl auch dieses mißverstanden werden kann. Wo es gebraucht ist, da ist es in übertragenem Sinne gemeint; denn sicher hat Niemand geglaubt, daß Jahve so aussehe wie der Stab oder wie die Schlange. Der Kultus der mosaischen Zeit bleibt trotzdem bildlos.

[5]) Es ist wahrscheinlich, obwohl es sich nicht beweisen läßt, daß sich der Priester auf die Lade setzte oder beim Marsch vor der Lade herging und daß er den Stab in die Hand nahm, wenn er als Stellvertreter Jahves seines Amtes waltete.

[6]) Damit ist zugleich wahrscheinlich gemacht, daß sich auch die eherne Schlange im Allerheiligsten des jerusalemischen Tempels befand und keineswegs außerhalb, wie man vermutet hat (vgl. o. S. 289 Anm. 2).

[7]) Vgl. o. S. 283.

liche Bedeutung ist nicht sicher zu erschließen, doch mag eine Vermutung gewagt werden[1]. Der Holzstab darf als die einfachste Waffe der Urzeit gelten; als solche dient der Schlangenstab beim Spalten der Quellen aus dem Felsen und beim Kampf gegen die Amalekiter. Von hier aus läßt sich auch die Schlange sehr leicht erklären; sie ist kein bloßer Schmuck, sondern bringt den Gedanken zum Ausdruck, daß die Schlange vom Stabe erschlagen wird. Jahve ist auch in der Sage der Herr der Schlangen; er ruft sie und tötet seine Feinde durch ihren Biß, er vertreibt sie und heilt von ihrem Gift. Wie sollte man dies anders darstellen, als indem man die Schlange sich um den Stab ringeln ließ? Eine genaue Parallele ist das Bild des Eidechsentöters Apollon, das Praxiteles geschaffen hat[2]. Die Schlangen sind schon nach der Paradieserzählung die grimmigsten Gegner des Menschen; dies unheimlichste aller Tiere, das Krankheit, Schmerzen und Tod verursacht, ist als das Attribut des verderbenbringenden Jahve, der Seuchen, Plagen und wilde Tiere schickt, wohl begreiflich. Aber Jahve hat nicht nur dämonische, sondern auch freundliche Züge; er schlägt den Menschen nicht nur mit Krankheit, sondern er heilt auch. Daher heißt er der „Arzt Israels" und lehrt den Mose die Heilkunst[3]. Daß die giftige Schlange mit Heilkraft begabt sei, ist eine sehr weit verbreitete Anschauung. Da „Heilung" und „Leben" für den Semiten identisch ist, so wird Jahve auch zum Gott der lebenspendenden Quelle; sein Stab lockt das Wasser aus dem Felsen hervor. Alle diese Anschauungen passen ausgezeichnet zu dem Gott vom Sinai und von Kades, dem Herrn über Leben und Tod in der Steppe. —

Unter den Riten, die dem Jahve geheiligt sind, wird nur die Beschneidung genannt. Da sie nach der Sage von der Midianiterin Zippora stammen soll, so ist für diese Sitte midianitischer Ursprung sehr wahrscheinlich[4]. Sie wird im Zusammenhang mit der Übernahme der Sinaireligion als ein notwendig dazu gehöriger Bestandteil den Midianitern

[1]) Ich habe dies und Anderes, was ich hier nur andeuten konnte, genauer ausgeführt in einem Aufsatz: Der Zauberstab des Mose und die eherne Schlange (Zeitschrift des Vereins für Volkskunde XXIII. Berlin 1913).

[2]) Vgl. Roscher: Lexikon der Mythologie I, 1. Sp. 461 f. Herrn Walter Reimpell verdanke ich den Hinweis auf Ward: Seal Cyl. S. 401. 408, wo mehrere Keulen dargestellt sind, um die sich wahrscheinlich Schlangen winden.

[3]) Vgl. o. S. 121 ff. zu Ex. 15,22 ff. Die Vermutung mag erlaubt sein, daß auch bei der Quellheilung zu Mara wie bei den Quellwundern in Massa und Kades ursprünglich der Zauberstab eine Rolle spielte.

[4]) Vgl. o. S. 56 ff. zu Ex. 4,24 ff.

entlehnt sein. Dies ist um so glaubwürdiger, als die Beschneidung nicht von allen semitischen Völkern geübt wurde[1] und demnach nicht in die ursemitische Zeit zurückreichen kann. Sie wurde damals noch an den jungen mannbar gewordenen Männern vollzogen, um die Gefahren der Brautnacht abzuwehren; doch milderte sich der Brauch schon früh, indem man die Kinder im Alter von acht Tagen beschnitt. Der Ursprung des Ritus, der sich über Midian bis nach Ägypten verfolgen läßt, verliert sich im Dunkel der Urgeschichte, und was man über seine Entstehung erzählte, ist in keiner Weise für Jahve charakteristisch, sondern würde auf jeden Dämon passen. Nur so viel darf man behaupten, daß die Beschneidung schon damals für jeden Jahveverehrer unerläßlich war; aber sie galt noch als eine selbstverständliche Pflicht, während sie nach dem Exil durch die Dogmatik zum unterscheidenden Merkmal des Juden vom „Heiden" erhoben wurde.

Das von den Vätern ererbte Pascha behielt seine Bedeutung[2]; da die Lebensweise dieselbe blieb wie zur Zeit der Patriarchen, so begreift sich die Darbringung der tierischen Erstgeburt von selbst. Vermutlich ist aber die Sitte der menschlichen Erstgeburtsopfer gerade in der mosaischen Zeit gemildert und vielfach wohl ganz abgeschafft worden. Darauf deutet eine Reihe von Sagen hin, in denen erzählt wird, wie Mose die menschliche Erstgeburt der Hebräer durch die tierische oder durch die ägyptische Erstgeburt oder noch anders durch die Heiligung der Leviten auslöste[3]. Neben dem Pascha steht der Sabbath[4], der, wie es scheint, als das eigentliche Jahvefest gilt. Dafür kommen folgende Gründe in Betracht: Erstens bildet der Sabbath nach dem PK den Höhepunkt und Abschluß der Sinai-Gesetzgebung[5]. Darin kann historische Erinnerung nachklingen, obwohl diese Annahme nicht notwendig ist und besonders deshalb für unglaubwürdig gehalten werden kann, weil nach dem PK schon Abraham die Beschneidung eingeführt haben soll. Aber zweitens lehrt auch der ethische Dekalog[6], welche hohe Bedeutung der Sabbath für die älteste Zeit gehabt haben muß. Es ist eine denk-

---

[1]) Sie fehlt bei den Babyloniern und Assyrern. [2]) Vgl. o. S. 430.

[3]) Vgl. o. S. 102; dort sind auch die Hauptriten genauer besprochen worden.

[4]) Eine ausführliche Erörterung des Problems ist hier unmöglich; für Einzelnes, was als bewiesen vorausgesetzt werden muß, sei mein Aufsatz genannt: Feste und Feiern Israels (in RGG. II. Sp. 864 ff.). Ferner vgl. Joh. Meinhold: Sabbath und Woche 1905; J. Hehn: Siebenzahl und Sabbath 1907; Georg Beer: Sabbath 1908. [5]) Ex. 31,12 ff.; 35,1 ff. [6]) Ex. 20,8 ff.

würdige, meist nicht genügend beachtete Tatsache, daß in diesem Zehngebot von allen Riten und Festen Israels nur der Sabbath eingeschärft wird. Da er unmittelbar neben Jahve und dem Jahvenamen erwähnt wird, so liegt es nahe, den Sabbath als das spezifische Jahvefest zu betrachten, auch wenn man von dem später hinzugefügten Zusatz absieht, der ihn ausdrücklich als einen Festtag zu Ehren Jahves bezeichnet. Entscheidend ist aber drittens, daß auch JE auf Mose als den Stifter des Sabbaths hinweisen [1].

Vom Sabbath ist zwar nur in den sekundären Schichten der Mannasagen die Rede, doch müssen sich diese schon früh über die primären gelagert haben und mit ihren Wurzeln in die mosaische Zeit zurückreichen. Denn welches Interesse konnten spätere Erzähler daran haben, den Sabbath mit dem Manna zu verknüpfen, das auf dem Boden Kanaans völlig unbekannt war? Und grade diese Verbindung ist so stark verdunkelt, daß der ursprüngliche Sinn nur schwer zu erkennen ist. Die Meinung ist wohl gewesen: Weil die Arbeit des Mannasammelns so hart war, darum verschaffte Mose dem Volk einen Ruhetag. Beachtenswert ist aber auch die Form, in die dieser Gedanke gekleidet ist: Jahve ließ am Freitag die doppelte Portion, am Sabbath dagegen kein Manna fallen. Er wollte, daß die Menschen am siebenten Tage ebenso feiern sollten von ihren Werken, wie er selbst „sich erholte" von seinem Wunder. Diese mythologische Begründung begegnet uns niemals wieder in Beziehung auf das Manna, wohl aber häufig mit Hinweis auf die Schöpfung, wo Gott ebenfalls von seiner Arbeit ruhte [2]. Beide Motivierungen müssen notwendig zusammenhängen, es fragt sich nur, welche die ältere sei. Da die Verbindung des Sabbaths mit der Schöpfung später allgemein üblich ist, so muß sie als die jüngere, sozusagen als der moderne Ersatz gelten; denn die Erinnerung an das Manna verschwand allmählich aus dem Gedächtnis. Die Einsetzung des Sabbaths paßt überdies nur schlecht an den Schluß der Schöpfung. Denn der Ruhetag ist doch in erster Linie für die Menschen da. Dieser Gedanke tritt bei der Schöpfung ganz zurück, während beim Manna göttlicher und menschlicher Ruhetag zusammenfallen. In der Mannasage haben wir demnach die geniale Kombination, in der Schöpfungssage die schwächliche Nachahmung zu sehen.

Der Sabbath ist von Jahve selbst nach der Mannasage in Kades, nach dem PK am Sinai gestiftet worden. Eine Verbindung mit der

[1]) Vgl. o. S. 126ff. zu Ex. 16,1ff.

[2]) Gen. 2,3; Ex. 20,11; 31,17 (hier die älteste Formulierung).

Religionsgründung in Kades ist aus der gegenwärtigen Überlieferung nicht mehr erkennbar, darf aber trotzdem behauptet werden. Denn es ist das einzige Fest, von dessen Entstehung die Kadessagen zu erzählen wissen. Wie Jahve, Urim und Thummim, so hat auch das Wort Sabbath, das in volkstümlicher Spielerei als „Ruhetag" gedeutet wird, keine hebräische Etymologie. Gleich dem Namen wird auch die Sache aus der Fremde stammen. Dann kann aber der Sabbath nur midianitischen Ursprungs sein[1]. Diese Vermutung wird durch eine allgemeine Erwägung unterstützt. Wenn Jahve wirklich ein bis dahin den Hebräern unbekannter Gott war, dessen Kult sie von den Midianitern übernahmen, dann mußte notwendig auch das Jahvefest mit verpflanzt werden; denn ein Gott war ohne Fest undenkbar[2]. Schaut man sich unter den Festen Israels um und scheidet die aus, die mit dem Ackerbau zusammenhängen, so kann höchstens das Pascha dem Sabbath den Rang streitig machen. Aber das Pascha ist wahrscheinlich ein älteres Sühnefest, das keine unmittelbare Beziehung auf Jahve hat, während der Sabbath überall als ein Jahve geweihter Tag gilt. Dies Jahvefest wurde nicht jährlich, sondern wöchentlich gefeiert[3]; als sein besonderes Merkmal ist die Enthaltung von der Arbeit zu bezeichnen, die aber in der mosaischen Zeit noch nicht so strenge durchgeführt wurde wie im späteren Judentum. —

Mit einem neuen Gott hält gewöhnlich auch eine neue Priesterschaft ihren Einzug[4]. Daß es bei der mosaischen Religionsgründung nicht anders war, lehren die vielen Sagen von der Erwählung der Leviten zu Priestern Jahves[5], die nach der einen Tradition in Kades, nach der anderen am Sinai stattfand. Als das Haupt der Leviten gilt

[1]) Ein Zusammenhang des Sabbaths mit den babylonischen Siebenertagen, der mir sicher zu sein scheint (RGG. II Sp. 865 f.), braucht deshalb nicht geleugnet zu werden; nur muß man annehmen, daß die babylonischen Einflüsse damals bis Midian reichten und sich nur indirekt auf Israel erstreckten. An der Möglichkeit kann man nicht zweifeln, da der Name des Berges Nebo unbestreitbar lehrt, daß das Ostjordanland schon in sehr früher Zeit unter babylonischen Einwirkungen gestanden hat. Mit Babylonien müssen wohl auch die Kerube, deren Name neuerdings sicher auf assyrischen Tontafeln nachgewiesen ist, und die Saraphe zusammenhängen, und vielleicht noch Anderes mehr. Aber diese Fragen sind noch nicht spruchreif und sollen darum nur angedeutet werden.

[2]) Vgl. Ex. 32 (das Fest für das goldene Kalb) und I. Reg. 12,32 (das Fest für den Stierdienst in Nordisrael).

[3]) Daß der Sabbath ursprünglich Vollmondfeier gewesen sei, wie Meinhold behauptet hat, läßt sich aus dem Alten Testament nirgends beweisen; die Mannasage spricht entschieden dagegen. [4]) Vgl. I. Reg. 12,31.

[5]) Vgl. o. S. 211 ff. zu Ex. 32,25 ff.; S. 213 zu Dtn. 10,6 ff.; S. 215 f. zu

Mose, als ihr gemeinsamer Gegner vor allem Aaron [1], daneben auch Mirjam, Korah, Nadab und Abihu, Priester und Laien. Die Elpriesterschaft ist demnach, wie sich im letzten Grunde von selbst versteht, der Jahvepriesterschaft nicht ohne Kampf gewichen. Ist Jahve midianitischen Ursprungs, so wird man dasselbe für die Leviten vermuten dürfen. Dafür spricht die Tatsache, daß minäische Priester denselben Namen zu führen scheinen [2]. Aus den Mosesagen läßt sich grade hierüber nichts Genaueres entnehmen, und so sind wir auf Analogien und allgemeine Erwägungen angewiesen.

Der neue Jahvekult forderte natürlich Priester, die das Jahveopfer richtig darbringen [3], die Jahvelade richtig bedienen [4] und die Jahveorakel richtig handhaben konnten [5]. Die Sage stellt es so dar, als sei Jethro nach Kades gekommen, hätte Mose in allem unterrichtet und sei dann, früher oder später, wieder nach Hause zurückgekehrt. Mose hat gewiß die Würde des Hauptpriesters für sich beansprucht. Als der Führer des Volks wollte er auch der oberste Bischof sein; die Sagen schildern ihn ja meist als Priester. Seine politische Bedeutung tritt so sehr in den Hintergrund, daß sie fast ganz verschwindet, wenn sie auch nicht völlig fehlt und nicht geleugnet werden darf. Aber Mose hatte seine Diener, die die alltäglichen Arbeiten des Priesters verrichteten, wie den Josua [6]. Genau so hatte Jethro, wie wir uns vorstellen dürfen, seine Leviten bei sich, mögen sie an Zahl auch noch so gering gewesen sein. Während Jethro selbst wieder zurückkehrte, blieben die Leviten bei den Hebräern und traten zu ihnen in ein Schutzverhältnis. Sie waren

---

Dtn. 33,8 f.; S. 257 ff. zu Lev. 10,1 ff.; S. 259 ff. zu Num. 16,1 ff.; S. 264 ff. zu Num. 12,1 ff.; S. 275 ff. zu Num. 17,6 ff.

[1]) Vgl. o. S. 441.

[2]) Die Minäer hatten eine Kolonie im nordarabischen El-'Ola, im Gebiet der Thamudener. Ihre Inschriften reden mehrfach von לוא als von Kultuspersonen des Gottes Wadd. Man hat dies Wort als „Priester" gedeutet; vgl. Ed. Meyer: Israeliten S. 88 (dort Literatur). Wenn dies richtig ist, kann es einen hebräischen Stamm Levi nicht gut gegeben haben; vgl. darüber o. S. 213 f. Das Wort Levi hat ebenfalls keine hebräische Etymologie; die Ableitung von Lea ist ganz unwahrscheinlich.

[3]) Welchen Wert man schon in der alten Zeit auf ein rite dargebrachtes Opfer legte, lehrt I. Sam. 14,32 ff.

[4]) Die Gefahren bei der Bedienung des heiligen Zeltes und der Lade ergeben sich aus Num. 17,6 ff. (vgl. o. S. 278 f.) und aus II. Sam. 6,6 ff.

[5]) Vgl. o. S. 330 Anm. 4.

[6]) Vgl. o. S. 244. Wenn Josua auch in Wirklichkeit kein Priesterdiener gewesen ist, so konnte er doch nur dazu gemacht werden, falls man ein solches Amt für die mosaische Zeit kannte oder voraussetzte.

fahrende Leute wie die Musiker, Schmiede und andere Handwerker, die man auch in der Wüste nicht entbehren kann. Daher zogen sie bald hierhin bald dorthin, wo ihre Kunst gebraucht und bezahlt wurde. Für einen Freigeborenen geziemte sich dieser Beruf nicht. So blieb es auch nach der Ansiedelung in Kanaan. Das Zeichen des freien Mannes war der Grundbesitz, an dem die Leviten keinen Anteil hatten. Sie waren Sklaven, die der Gottheit gehörten; ihr Erbteil war Jahve[1]. Wo sie sich niederließen, wurden sie Beisassen; so wird der Levit, der in Bethlehem wohnt, Mitglied des Geschlechtes Juda[2]. Fanden sie keine Nahrung und Unterkunft mehr, so wanderten sie weiter; der eben genannte Levit tritt später in die Dienste Michas und wird schließlich von den Daniten als Stammespriester angeworben. Ähnlich lagen die Verhältnisse im alten Griechenland[3], und eine bedeutsame Parallele liefert noch das moderne Palästina[4]. In der nachmosaischen Zeit wurden die Leviten zahlreicher und schlossen sich zu einem Stande zusammen, der als Stamm betrachtet wurde und als dessen Ahnherren Levi und Mose gelten. Die Hauptfunktion der Leviten blieb auf lange hinaus nicht das Opfern, sondern das Orakelerteilen[5]. —

Ein Rückblick lehrt, daß der mosaische Kultus von höchster Einfachheit war, wenn auch ein Fortschritt über die Elreligion hinaus nicht zu verkennen ist. Vielfach erscheint Mose wie ein Zauberpriester, so besonders dann, wenn er in der Gottesmaske oder mit dem Gottesstabe seines Amtes waltet. Aber was den modernen Menschen seltsam anmutet, ist der geschichtlichen Betrachtung, man möchte fast sagen, selbstverständlich. In einer so frühen Zeit und unter so primitiven Verhältnissen können Zauberdinge nicht ganz fehlen, und wer die mosaische Religion mit anderen Religionen auf einer entsprechenden Kulturstufe vergleicht, wird sich viel eher darüber wundern, wie wenig Zauberhaftes die älteste Jahvereligion enthält. Trotz mancher Sonderbarkeiten macht sie einen nüchternen Eindruck, der noch dadurch verstärkt wird, daß sich von Geister- und Gespensterglauben, von Toten-

[1]) Dtn. 10,9; 18,1 ff. Vgl. Ed. Meyer: Israeliten S. 52 f. [2]) Jdc. 17,7.

[3]) Wilamowitz-Moellendorff: Staat und Gesellschaft der Griechen (Kultur der Gegenwart). Berlin 1910. S. 39.

[4]) Nach Claude R. Conder: Tent Work. 1878. S. 347 f. leiten sich die Abu-Nuṣêr in der Wüste Juda von einem Stamm ab, der als besonders heilig galt und wie eine Gemeinschaft von Derwischen unter den andern Stämmen umherwanderte.

[5]) Vgl. Dtn. 33,8 f. und den Ausdruck „Träger des Ephod" für Priester.

kultus und Totemismus keine sichere Spur entdecken läßt. Alle religiösen Gefühle und alle kultischen Handlungen sind auf Jahve allein konzentriert.

Diese Einheitlichkeit, die aus der Nachwirkung des Erlebnisses am Schilfmeer zu erklären ist, findet ihren Ausdruck in der Zentralisation des Kultus. Der PK, dessen Darstellung in dieser Hinsicht mit Unrecht angefochten wird, stimmt mit dem JE darin überein, daß es nur ein einziges Heiligtum gibt, bei dem geopfert wird: bei dem heiligen Zelt, in dem die Jahvelade und der Jahvestab mit den anderen kultischen Geräten aufbewahrt werden. Nichts widerspricht dieser Tradition, die auch an sich durchaus glaubwürdig ist. Denn ein Volk, das hart am Rande der Wüste lebt, das noch keine festen Wohnsitze gewonnen hat, das sich mit Altären aus Erde und unbehauenen Steinen begnügt[1], die ebenso schnell wieder verschwinden wie sie errichtet sind, kann nicht gut einen komplizierten kultischen Apparat gehabt haben. Ein Wanderheiligtum wie die Lade, deren Zelt leicht aufgeschlagen und leicht abgebrochen werden kann, stimmt ausgezeichnet zu den Verhältnissen eines Wandervolkes. Was bedurfte es weiterer Heiligtümer, da Israel auf einen kleinen Raum beschränkt war und nur eine geringe Zahl betrug? Dagegen mußte sich die Vielheit der Heiligtümer von selbst einstellen, als sich Israel über ganz Palästina erstreckte, als es viele Stämme umfaßte und in die entwickeltere Kultur der Kanaaniter hineinwuchs. Darin hat der PK Unrecht, aber auch nur darin, daß er die Idee von der Lade und dem Stiftszelt als dem Zentralheiligtum und dem einzig legitimen Kultort über die Wüstenzeit hinaus auch auf dem Boden Kanaans festhält. Gegen diese Anschauung protestieren alle älteren Nachrichten, die in den historischen Büchern der Richter- und Königszeit überliefert sind. Das Deuteronomium bedeutet demnach eine Rückkehr zu den mosaischen Traditionen, da es die Zentralisation des gesamten Opferdienstes in Jerusalem verlangt. Damit ist freilich zugleich ein gewaltiger Fortschritt erreicht; denn was unter den mosaischen Verhältnissen selbstverständlich war, das ist jetzt zu einer bewußten Forderung geworden, die im Interesse der Vertiefung der Jahvereligion durch den prophetischen Geist erhoben wird.

Das dritte Merkmal des mosaischen Kultes ist die Bildlosigkeit. Es gibt zwar einen Thron Jahves: die Lade, und einen Stab

[1]) Ex. 20,25 f.; Dtn. 27,5 f.; Jos. 8,31. Die hier aufgestellten Forderungen haben auf dem Boden Kanaans im allgemeinen keine Gültigkeit mehr gehabt. Sie müssen demnach in die Wüstenzeit zurückgehen.

Jahves: die eherne Schlange, aber eine tierische oder menschliche Darstellung der Gottheit fehlt. Auch diese Eigentümlichkeit erklärt sich zunächst nicht aus erhabenen Ideen, sondern aus der Einfachheit der wirtschaftlichen Zustände. Daneben aber wird auch religiöse Scheu daran gehindert haben, ein Bild Jahves zu fertigen, da man an einer Darstellung der Kerube und vielleicht auch der Saraphe keinen Anstoß nahm. Jedenfalls hat die antimythologische Stimmung später dahin geführt, alle Gottesbilder als unfromm zu verwerfen. Als sich die Israeliten auf dem Boden Kanaans ansiedelten, trugen sie im allgemeinen zwar keine Bedenken, die Baal- und Astartebilder in den Jahvekultus aufzunehmen, und so wurde eine Zeitlang die Bildlosigkeit durch den Bilderdienst verdrängt. Aber die großen Propheten und mit ihnen das Deuteronomium knüpften auch in diesem Punkte an die mosaischen Gedanken an und vertieften sie zugleich, indem sie den naiv-bildlosen Kult in einen bewußt-bildfreien verwandelten[1].

So läßt sich Schritt für Schritt feststellen, wie die spätere Entwickelung dem Keime nach bereits in der mosaischen Religion angelegt ist. Die Abstoßung der zauberhaften Elemente, die Vereinfachung des Kultus und die Beseitigung der Gottesbilder, Dinge, auf denen der Fortschritt der Jahvereligion beruht hat, sind organisch aus dem Werk des Mose hervorgewachsen, wenn auch noch die großen Propheten kommen mußten, um die Geschichte ein gut Stück vorwärts zu schieben. Aber sie sind nicht nur Neuschöpfer, vom Geiste Gottes getrieben, sondern die *Propheten sind auch die Erben des Mose*, ohne den sie niemals das hätten leisten können, was sie geleistet haben. Die geläufige Formel, die man fälschlich umzukehren versucht hat, behält daher nach wie vor ihr Recht: Mose und die Propheten.

41. **Religion und Sittlichkeit.** Wie Jahve ein midianitischer Gott war, so war der ganze mosaische Kultus samt dem Priestertum wahrscheinlich midianitischen Ursprungs. Einzelheiten bleiben freilich unsicher, da die Tradition stark übermalt ist; aber diese Tatsache lehrt zugleich, wie schnell die Israeliten sich *das Fremde innerlich angeeignet* und es in ihrem Geiste umgestaltet haben. Jahve ist bereits in Kades heimisch geworden; Israel und Jahve gehören so eng zusammen wie zwei Jugendfreunde, die gar nicht wissen, daß sie einmal ohne einander existiert haben. Noch ist das Alte nicht zu einem Neuen geworden; dazu ist die Zeit zu kurz. Aber schon kündet das

[1]) Vgl. Martin Dibelius: Die Lade Jahves S. 103ff.; ferner den Aufsatz: „Bilder im AT" in RGG. I Sp. 1239ff.

Neue sich an. Es gilt noch, diese Spuren aufzudecken und die inneren Triebkräfte aufzuzeigen, die hinter den Äußerlichkeiten des Kultus und der Riten wirksam sind und das einzigartige Wachstum der Jahvereligion verursacht haben.

Israel lernte den Jahve vor allem als Vulkangott kennen. Es ist für die weitere Entwicklung der Gottesvorstellung von Wichtigkeit gewesen, wie mannigfach die Formen waren, unter denen sich der Vulkangott seinen Gläubigen offenbarte: In seiner ganzen schreckhaften Größe zeigte er sich beim Ausbruch; Donner und Blitz, Feuer und Erdbeben, Rauch und Asche sind seine Elemente, und selbst das Meer zwingt er in seinen Dienst. Wenn Jahve unterwegs auf Reisen ist, erscheint er wie ein wandelnder Sinai, des Tags in der Rauchwolke, des Nachts in der Feuersäule. Ist er daheim und gnädig gesinnt, so darf man ihn im Dornbusch schauen, in feurige Waberlohe gehüllt. So könnte man Jahve auch den Gott des Gewitters, des Erdbebens, des Sturms, des Meeres nennen, aber alles dies ist Jahve nur nebenbei; denn die Fülle der Naturerscheinungen, die das bunte Bild seines Wirkens schaffen, gehen zum größten Teil auf den Vulkan zurück. Auch Kriegsgott war Jahve Zebaoth nur in übertragenem Sinne, sofern die wilden Elemente der Natur als sein Heer und seine Waffen galten.

Diese Vielgestaltigkeit Jahves erleichterte die Loslösung vom Vulkan, deren Anfänge vielleicht bis in die midianitische Religion zurückreichen. Mochte er einmal wie Hephaistos gedacht sein, der seine Feueresse im Innern des Berges hat[1], so ist doch diese primitivste Vorstellung völlig verloren gegangen. Wie überall in der Antike, so laufen verschiedene Anschauungen nebeneinander her, die nicht gegenseitig ausgeglichen sind. Bisweilen wohnt Jahve im Dornbusch, aber gewöhnlich ist sein Sitz nicht der Berg selbst, sondern die Wolke oder der Himmel. Auch so ist die Beziehung zum Sinai noch deutlich vorhanden; denn die Wolke lagert über dem Sinai. Wenn man Jahve besuchen will, steigt man auf den Sinai und gelangt in den Himmel; umgekehrt fährt auch Jahve vom Himmel auf den Sinai herab, sei es im Feuer oder in der Wolke. Das Meer, dessen Wogen Jahve gehorchen, liegt ebenfalls in der Nähe des Sinai. Erst als Jahve nach Kades und später nach Kanaan kam, löste er sich ganz vom Sinai. Nur in Sagen und Liedern blieben die alten, vulkanischen Erinnerungen wach. Auch

[1]) Vgl. Roscher: Lexikon der Mythologie I, 2 Sp. 2072f. Der Gott Volcanus hat, wie es scheint, in der alten Zeit nichts mit dem Vulkan zu tun; vgl. Wissowa: Religion und Kultus der Römer[2] S. 229ff.

in seinem Wesen behielt Jahve immer etwas von dem unheimlich-explosiven Charakter des Vulkans; plötzlich schlägt Feuer aus seinem Zelt und verzehrt die Übeltäter, oder die Erde spaltet sich und verschlingt die Feinde Jahves. Tod und Verderben sind seine Elemente.

Daneben galt Jahve wohl schon bei den Midianitern als der Gott der Steppe. Er weist seinen Verehrern in der Wüste den Weg und erspäht die Lagerplätze für sie; er vertreibt die Widersacher und erschlägt die Schlangen. Sein Zauberstab entlockt die Quelle dem spröden Gestein und macht das bittere Wasser gesund. Die karge Vegetation am Rand der Wüste ist sein Bereich; ihm gehört der Dornbusch, der Strauch der Steppe, die Tamariske, die das Manna liefert, und das Grün der Weide. Unter seinem Schutze stehen auch die Schafe und Ziegen; er gibt ihnen Nahrung und läßt sie sein Heiligtum finden, wenn sie sich verirren. Seines Winkes harren die Tiere der Wüste, Ottern und geflügelte Drachen; er sendet Heuschrecken und Ungeziefer. Hornissen ziehen hinter ihm drein und jagen die Menschen zuhauf. Furchtbar ist sein Zorn, der meist die Feinde ereilt. Aber auch den Freunden wird er bisweilen gefährlich, wenn sie ihn reizen. Will er ihnen wohl, so verleiht er Leben und Kraft. Der Gott, der Krankheiten verursacht, kann sie auch beseitigen; ihm ist es ein Leichtes, die Hand verdorren zu lassen und sie wieder gesund zu machen. Wer seinen Schlangenstab ansieht, dem können auch die giftigsten Drachen nichts schaden. Kräfte strömen von ihm aus wie elektrische Funken, die Leben schaffen oder Tod bewirken.

Mögen die Hebräer immerhin von den Midianitern alle ihre Einrichtungen entlehnt und die Zweigniederlassung Jahves in Kades nach dem Muster des Zentralheiligtums am Sinai ausgestattet haben, sodaß dem Anschein nach kein Unterschied vorhanden war, (mögen auch) die Anschauungen von Jahve bei Midianitern und Hebräern dieselben gewesen sein, dennoch lag eine Welt dazwischen. Der midianitische Jahve war wie die althebräischen Elim ein Naturgott ohne Wunder und ohne Vergangenheit; durch seine Verpflanzung vom Sinai nach Kades aber wurde Jahve aus einem Gott der Natur zu einem Gott der Geschichte. Er hatte seine grandiose Macht durch die Vernichtung der Ägypter am Schilfmeer bezeugt; Israel hatte es mit eigenen Augen gesehen, und der Eindruck war unauslöschlich. An diesem historischen Erlebnis entzündete sich immer wieder die Flamme der Begeisterung, die zur Zeit der Propheten aufs neue emporloderte. Religion lebt nur da, wo das Feuer der Liebe brennt, und darum konnte die Jahvereligion

nicht untergehen, sondern mußte von Stufe zu Stufe emporsteigen. Jahve wurde der Nationalgott Israels und trat mit diesem Volk in die Geschichte ein. So wurde durch Mose die Religion der Hebräer von Grund aus umgestaltet. Die Naturreligion der Elim wurde durch die Geschichtsreligion Jahves verdrängt, und diese Tatsache ist sehr viel wichtiger als der Übergang vom Polytheismus zum Monotheismus, der zunächst nur einen formalen, aber durchaus nicht immer einen sachlichen Fortschritt bedeutet. Man weiß es zwar nicht, aber es ist möglich, daß die Midianiter Monotheisten waren, sofern sie praktisch nur einen Gott verehrten, allein ohne Mose und die Propheten hätte Jahve niemals die Welt erobert, weil er mit den Midianitern im Dunkel der Geschichtslosigkeit versunken wäre.

Das gewaltige Erlebnis am Schilfmeer hatte aber ferner auch die absolute Erhabenheit Jahves über die Götter der Ägypter sinnenfällig dargetan. Man muß gewiß annehmen, daß die Semiten und vor allem die Hebräer eine besondere, tiefreligiöse Anlage hatten, mehr als etwa die Griechen. Aber die schlummernden Kräfte müssen geweckt werden, und wo konnte dies besser geschehen sein, als bei der Rettung Israels vor den Ägyptern? Was waren Menschen, Könige, Götter gegenüber dem einzigartigen Jahve, der seine Größe in überwältigender Weise geoffenbart hatte? Seit dem Ereignis am Schilfmeer hatte Israel ein lebendiges Gefühl für die Machtfülle der Gottheit und für ihren ungeheuren Abstand vom Menschen. Das ist die notwendige Vorbedingung aller Religion. Zu dem Gott am Sinai konnte man vertrauend emporblicken; denn er war imstande, aus jeder Gefahr zu helfen. Dieser Glaube war in den Propheten wirksam und befestigte in ihnen die Überzeugung, daß Jahve der Herr der Welt sei und daß ihm auch die Reiche der Ägypter und Assyrer gehörten. Aber dieser Gott verlangte völlige Hingabe und restloses Aufgehen in seinen Geboten. Nur wen der Eifer um Jahve und um die Reinheit seiner Religion so sehr verzehrt, daß er alle Bande des Blutes für nichts achtet, wie die Leviten, die ihre eigenen Freunde, Brüder und Verwandten ermorden, ist wert, sein Priester zu sein.

Schon hierin zeigt sich, daß die Jahvereligion eine durchaus sittliche Religion ist, die sich nicht auf die Äußerlichkeiten des Kultus beschränkt, sondern das Herz und den Willen des Menschen verlangt, um das ganze Leben in seinen Höhen und Tiefen zu durchdringen. So ist auch die Rechtsprechung, die wichtigste Aufgabe des Führers, eine heilige Pflicht geworden; indem man die letzte Entscheidung in schwierigen

Fällen der Gottheit anheimgab, stellte man das Recht überhaupt unter göttlichen Schutz. Durch das Verdienst des Mose ist auf dem Boden Israels die Sphäre des Rechtes zum ersten Male in den Bereich der Religion gezogen und so das feste Fundament für das künftige Staatswesen geschaffen worden. Denn ohne den Glauben an eine sittliche Ordnung des Rechtes kann kein Staat bestehen. Dieser Glaube findet seinen Ausdruck in der Idee von dem göttlichen Ursprung der Gesetze, und es ist sehr bezeichnend für den Geist der israelitischen Sagenerzähler, daß sie Mose von Jahve selbst nicht nur im Kultus, sondern auch im Recht unterwiesen sein lassen. Unter den Geschenken, die Mose von Jahve empfangen haben soll, begegnen uns neben den Heiligtümern nur noch die Gesetzestafeln.

Heiliges und profanes Recht sind noch im Bundesbuch ungeschieden[1] und daher auch für die mosaische Zeit nicht scharf von einander zu trennen. Die göttliche Herkunft des einen ist auch für das andere bezeugt. Wie die Priester von Jahve erwählt sind und in seinem Namen den Orakelspruch als unwiderrufliches Urteil verkünden, so sind auch die Laienrichter, die Ältesten, von Jahve selbst eingesetzt und mit seinem Geiste begabt. Zur Zeit des Mose wurde, wie die ältesten Schichten der Sage lehren, das Recht nur mündlich fortgepflanzt. Die Aufzeichnung der Gesetze kann daher erst später erfolgt sein, wenn auch die Anfänge des Gewohnheitsrechtes sich bis auf Mose erstrecken müssen. In der Tat verrät das Bundesbuch an vielen Stellen, daß es erst in Kanaan abgefaßt worden ist. Andererseits reichen Einzelheiten bis in die mosaische Epoche zurück, wie die Vorschriften über die Altäre, die Blutrache und das Verbot des Wuchers, die den Sitten und dem Recht der Wüste entsprechen. Auch die Aufzeichnung der Zehngebote kann nicht auf Mose selbst zurückgeführt werden, da die Gesetzestafeln erst einer sekundären Sagenschicht angehören. Eine ganz andere Frage aber ist, ob der Dekalog schon vorher in der mündlichen Überlieferung existierte, und ob er wenigstens in seinen Anfängen bis auf Mose zurückgeht.

Die Möglichkeit einer mosaischen Abfassung des Dekalogs kann man nicht leugnen, wenn man zunächst vom Inhalte ganz absieht. Denn wir besitzen Traditionen, die wörtlich so, wie sie gegenwärtig lauten, aus der mosaischen Zeit stammen. Dazu sind vor

[1]) Das Bundesbuch umfaßt Ex. 20,22–23,19. Ich habe meine Ausführungen genauer begründet im Göttinger Bibelwerk II, 1. S. 223ff. Ferner vgl. o. S. 188ff.

allem die Lieder zu rechnen, wie das Mirjamlied, das sich nur aus der historischen Situation selbst begreifen läßt. Ferner ist an einzelne Sagen zu erinnern; die Erzählung von der Beschneidung des Mose ist fast unversehrt so erhalten, wie am Tage, da sie geprägt wurde. Anderswo lassen sich die Ursagen aus der späteren Fassung, die uns vorliegt, noch sicher herausschälen. Die Sagen haben naturgemäß in der Überlieferung mehr gelitten als die Lieder, die durch den Rhythmus meist vor der Zerstörung bewahrt blieben. Wie steht es nun mit den Gesetzen? Viele und alte Sagen erzählen, wie und wo Mose die Thora erhielt, wie er von Jahve oder von Jethro darin unterrichtet wurde. Wenn Mose wirklich eine neue Religion einführte, dann sollte man auch von vornherein erwarten, daß er bestimmte Vorschriften über die Jahvereligion und deren Forderungen gab, soweit sie für Laien in Betracht kamen. Was die Überlieferung behauptet, wird durch diese allgemeine Erwägung bestätigt, daß eine mündliche Thora schon in der mosaischen Zeit vorauszusetzen ist, und wenn der Dekalog nicht von Mose stammt, dann muß man eine andere Thora postulieren. Da die Gesetze erfüllt werden sollen, müssen sie dem Fassungsvermögen des Volkes entsprechen. Die zehn Gebote kann man leicht an den Fingern der Hand abzählen und auswendig lernen. Darum ist, wie bei den Liedern, so auch hier die Gewähr einer zuverlässigen Überlieferung gegeben.

Nun ist aber der Inhalt der Thora sehr verschieden, je nach der Quelle, die man berücksichtigt. Das Deuteronomium, das Bundesbuch und der Dekalog streiten um die Ehre, das Gesetz des Mose zu sein. Diese Verschiedenartigkeit der Tradition erklärt sich ohne weiteres aus der Entwicklung, welche die Thora durchmachen mußte. Bemerkenswert ist aber die Zähigkeit, mit der man alle Gesetzgebungen dem Mose zuschrieb, mochten sie sich auch gegenseitig ausschließen. Zu einem solchen Gesetzgeber für alle Zeiten konnte Mose nur dann werden, wenn er es wenigstens für seine Zeit wirklich gewesen ist. Die Gestalt eines Helden wird wohl im Lauf der Jahrhunderte vergröbert und vergrößert, aber selten von Grund aus geändert. Das gilt hier in besonderem Maße, weil man das allmähliche Wachstum der Thora noch verfolgen kann. An den Urkern des Dekaloges kristallisierte sich zuerst das Bundesbuch und später das Deuteronomium; den Abschluß bildeten die gesetzlichen Partien des Priesterkodex. Hier handelt es sich nur darum, welche Bestandteile mosaisch sind; und daß man zur Beantwortung dieser Frage vom Dekalog als dem kürzesten und ältesten Gesetz ausgehen muß, unterliegt keinem Zweifel.

Nun ist aber auch die Tradition über den Dekalog gespalten. Es gibt zunächst zwei Zehngebote (oder Zwölfgebote), die beide an den Sinai gehören und darum denselben Anspruch auf Originalität erheben, das eine im J, das andere im E überliefert[1]. Beide weichen so stark von einander ab, daß sie nicht auf dieselbe Grundform zurückgeführt werden können. Wie überall, so löst sich auch hier das Problem durch eine geschichtliche Betrachtung; der eine Dekalog muß jünger sein als der andere. Ehe die großen Sammlungen des Bundesbuches und des Deuteronomiums entstanden, hat man die Forderungen der Jahvereligion zu verschiedenen Zeiten in verschiedene Dekaloge zusammengefaßt. Da es keine Dogmen und keinen Kanon gab, so mochten sogar zur selben Zeit mehrere Rezensionen umlaufen, von denen die eine diese, die andere jene Vorschriften betonte. Wollte man heute die Grundanschauungen des Protestantismus in zehn oder zwölf kurzen Sätzen zusammenstellen, so würde der Inhalt je nach dem Autor sehr verschieden ausfallen, wenn auch gewisse Grundzüge identisch sein werden. Wie der J die rituellen, der E die sittlichen Gebote hervorhebt, so läßt sich noch ein dritter Dodekalog nachweisen, der viele sexuelle Vorschriften enthält[2]. Da er am Berge Ebal lokalisiert ist und erst dem Josua zugeschrieben wird, so scheidet er als jüngeren Ursprungs aus. Das Problem spitzt sich dahin zu: Welcher der beiden sinaitischen Dekaloge ist der ältere? Läßt sich ihre Abfassungszeit noch bestimmen?

Von der kritischen Forschung wird gegenwärtig der jahvistische Dekalog in Ex. 34 durchweg als der ältere ausgegeben, aber mit unzureichenden Gründen. Da er in der älteren Sagensammlung überliefert ist, so spricht zunächst der Anschein dafür, daß er der ältere sei. Wer indessen nicht in dem Aberglauben befangen ist, daß das, was nicht bezeugt oder jünger bezeugt sei, auch in einer früheren Zeit nicht existiert haben könne, wird jenen Beweis nicht als zwingend anerkennen, zumal der E oft das Ältere und Bessere gegenüber dem J bewahrt hat. Der zweite Grund ist wiederum eine petitio principii: Weil der J ausschließlich kultische Forderungen erhebe, müsse er unbedingt älter sein als der E mit seinen überwiegend sittlichen Geboten. Aber will man

[1]) Ex. 34,14ff. J (erst von Goethe, dann von Wellhausen entdeckt; für das Altertum vgl. ZATW. 1904 S. 134f.) und Ex. 20 E.

[2]) Dtn. 27,14–26, zuerst von mir entdeckt; vgl. Göttinger Bibelwerk II, 1 S. 235ff. Dann von Sellin: Einleitung in das Alte Testament S. 26 übernommen.

behaupten, daß die Sittlichkeit jünger sei als der Kultus? Und wenn man die nachexilische Literatur mit der vorexilischen vergleicht, so kann doch kein Zweifel sein, daß die jüngere Zeit ein viel größeres Gewicht auf den Kultus gelegt hat als die ältere. Im übrigen sind die Vorschriften, die der ethische Dekalog aufstellt, so allgemein menschheitlich, daß sie aus jeder Zeit stammen können. Wer auf schriftliche Zeugnisse besteht, der sei auf die ägyptischen und babylonischen Parallelen zu diesem Dekalog verwiesen, die zum Teil bis ins fünfzehnte Jahrhundert v. Chr. zurückgehen [1]. Drittens hat man gemeint, Ex. 34 verbiete nur die gegossenen, Ex. 20 dagegen die Bilder überhaupt. Aber diese Ansicht ist falsch, weil ein so prinzipieller Unterschied zwischen Schnitzbildern und Gußbildern, wie er hier vorausgesetzt wäre, nirgendwo sonst gemacht wird und auch in sich unwahrscheinlich ist [2]. Zu jener Annahme ist man nur durch die Etymologie des betreffenden hebräischen Wortes gelangt, das in der Tat zunächst das „Gußbild" bedeutet, das aber schon sehr früh den allgemeinen Sinn „Gottesbild" gewonnen hat [3]. Man würde einen analogen Irrtum begehen, wenn man etwa aus dem deutschen Worte „Frauenzimmer" auf ein Zimmer schließen wollte. Die Gründe für einen älteren Ursprung des jahvistischen Dekalogs werden demnach hinfällig. Da er sicher auf kanaanitischem Boden entstanden ist, wie die Kenntnis der Erntefeste lehrt, so kann er nicht aus der mosaischen Zeit stammen [4].

[1]) Vgl. Ungnad TB. I S. 96 ff.; Ranke ebd. S. 186 ff.; Göttinger Bibelwerk II, 1. S. 232 f. An einen historischen Zusammenhang denke ich nicht, sondern nur an eine Parallele.

[2]) An luxuriöse Entartung ist gewiß nicht zu denken, da man ja schon in der mosaischen Zeit eine aus Erz gegossene Schlange besaß.

[3]) Man vgl. Jdc. 17 f., wo פסל und מסכה völlig gleichbedeutend nebeneinander stehen und nur als handschriftliche Varianten zu erklären sind.

[4]) Für die Abfassungszeit kommt genauer in Betracht der Widerspruch von Ex. 34,20 mit Ex. 22,28, wo die Auslösung der menschlichen Erstgeburt noch nicht befohlen wird, und der Widerspruch von Ex. 34,23 mit I. Sam. 1,3, wo nur ein einmaliges Erscheinen vor Jahve vorausgesetzt wird. Aber der jahvistische Dekalog hat ebenso wie der elohistische eine Geschichte erlebt, sodaß man verschiedene Fassungen unterscheiden muß. Dafür sprechen erstens die langen Ausführungen, die den Charakter der Gebote sprengen; diese müssen daher erst aus der Umgebung herausgeschält werden. Zweitens hat ein Gebot bereits die Form des Imperativs verloren (Ex. 34,19). Drittens ist die Ordnung gestört; denn der Sabbath reißt die zusammengehörigen Erntefeste auseinander. Ferner erwartet man das Gebot der vegetabilischen Erstlinge (34,6a) unmittelbar neben dem der tierischen und menschlichen Erstgeburt. Man könnte die Gesetze so ordnen: Monolatrie, Bilderverbot und Sabbath; Mazzen-

Der elohistische Dekalog kann nun aber nach der heute herrschenden Anschauung ebenfalls nicht von Mose abgeleitet werden. Denn man behauptet erstens, die Erwähnung des „Hauses" im zehnten Gebot setze die Ansässigkeit Israels in Palästina voraus. Aber warum es in Kades, wo man eine ganze Generation verweilte, keine Häuser gegeben haben soll, ist nicht einzusehen.[1] Zweitens meint man, der Dekalog atme prophetischen Geist, da er keinen Kultus, sondern sittliche Pflichten verlange. Aber wo wird der Kultus verboten? Die ersten vier Gebote beziehen sich ausschließlich auf den Kultus und sind wesentlich negativ. Wollte man jedoch die prophetischen Ideale zum Ausdruck bringen, dann durfte man nicht nur die Bilder verbieten, sondern mußte die Opfer, die Masseben und Ascheren hinzufügen, die von den Propheten ebenfalls als heidnisch bekämpft werden. Das Gebot, den Namen Jahves nicht zu mißbrauchen, hätte gegenüber jenen sehr viel wichtigeren Forderungen gern fehlen können. Positiv begegnet uns nur die Pflicht, den Sabbath zu feiern, aber auch das ist nicht im Sinne der Propheten; denn sie verwarfen selbst die Feste, unter denen der Sabbath ausdrücklich erwähnt wird[2]. Und sieht man sich nun die sittlichen Vorschriften des Dekalogs genauer an, so vermißt man grade das, was für die Propheten charakteristisch ist: die sozialen Forderungen, die Witwen und Waisen nicht zu bedrücken, die Armen nicht zu übervorteilen und das Recht nicht zu beugen. Nach alledem ist von prophetischem Geist im Dekalog auch nicht eine Spur zu entdecken.

Schwerwiegender sind zwei andere Gründe, die man gegen den

Wochen- und Lesefest; Tempelbesuch, Erstgeburt und Erstlingsfrüchte; endlich drei Opfervorschriften. Es wären dann 4×3 Gebote vorhanden. Die Zwölfzahl auf die Zehnzahl zu reduzieren, ist (trotz Ex. 34,28) nicht notwendig, da auch Dtn. 27,14 ff. zwölf Gebote zusammengestellt sind. Will man aber streichen, dann darf man nur das Bilderverbot und den Sabbath entfernen. Denn derselbe Dekalog ist uns, was man bisher nicht erkannt hat, noch einmal in Ex. 23,13b–19 überliefert; hier sind es wirklich zehn Gebote und hier fehlen eben das Bilderverbot und der Sabbath. Irgend welche Schlüsse lassen sich daraus nicht ziehen, weil das Sabbathgebot außerhalb des Dekalogs unmittelbar vorangeht. Im übrigen ist diese Rezension noch schlechter als die von Ex. 34. Es sind zwar zehn Gebote, aber zwei sind identisch (Ex. 23,14=17). Streicht man 23,14, wozu Ex. 34 das Recht gibt, dann bleiben nur neun Gebote. Die Zehnzahl läßt sich aber auffüllen, wenn man hinter 23,15a die Worte aus 34,19–20 einschiebt, die wohl nur aus Versehen ausgefallen sind. Aus alledem geht mit Sicherheit nur das Eine hervor, daß der J nicht den nach ihm benannten Dekalog geschaffen, sondern ihn aus der Tradition übernommen hat. [1]) Übrigens ist gerade bei diesem Gebot der ursprüngliche Wortlaut nicht sicher. [2]) Vgl. Jes. 1,13.

Ursprung des Zehngebotes in der mosaischen Zeit vorgebracht hat: die Bildlosigkeit und der Sabbath. Aber sie verlieren ihre Beweiskraft in dem Augenblick, wo es sicher oder wahrscheinlich wird, daß die mosaische Religion keine Bilder besaß und bereits den Sabbath kannte. Aus den Ausführungen, die oben[1] gemacht worden sind, ergibt sich, daß der Dekalog ausgezeichnet zu der Religionsstiftung Moses stimmt. War Jahve ein neuer Gott, so mußten die neuen Pflichten den Israeliten eingeprägt werden. An der Spitze steht die Forderung der Monolatrie. Jahve duldet keine anderen Götter neben sich; die Polemik richtet sich gegen die Elim, die man bis dahin verehrt hatte. Die zweite Stelle nimmt das Bilderverbot ein; denn nächst der Zahl ist die Darstellung der Götter das Wichtigste. Nun hatte zwar auch die Elreligion keine Bilder besessen, aber unzweifelhaft wußten die Israeliten, mag man ihre eigene Kultur auch noch so gering einschätzen, daß bei den Ägyptern und bei den Nachbarn Gottesbilder die Regel waren. Die Frage der Darstellung Jahves hat bei seiner Proklamation zum Volksgotte Israels naturgemäß eine Rolle gespielt, und man kann aus der Sage vom goldenen Kalbe vielleicht schließen, daß damals in der Zeit der Religionsstiftung eine Partei für ein Jahvebild eintrat. Man hatte Bilder von Keruben und vielleicht auch von Saraphen, warum sollte man nicht auch ein Gottesbild schaffen? Solchen Strömungen gegenüber schärfte man ein, daß Jahve kein Bild habe, sondern in eigener Person auf der Lade throne. In dritter Reihe steht das Verbot, keinen Mißbrauch mit dem Jahvenamen zu treiben. Wie notwendig es war, dies zu betonen, illustriert vorzüglich die Sage vom Antlitz Jahves, die in naiver Weise sogar dem Mose einen solchen zauberhaften Mißbrauch zuschreibt[2]. Wenn derartige Praktiken damals nicht wirklich vorgekommen wären, hätte man nicht nötig gehabt, sie zu untersagen. Damit wird die Zauberei überhaupt verboten; denn als der wirksamste Zauber gilt eben der Gottesname. Überall, wo Religion vorhanden ist, steht sie in prinzipiellem Gegensatz zur Zauberei. Als vierte Pflicht wird der Sabbath befohlen; denn diese Feier war das eigentliche Jahvefest. Das Pascha brauchte man nicht zu erwähnen, weil es bereits eingebürgert war. Es ist nun sehr beachtenswert, daß in dem jahvistischen Dekalog von Ex. 34 dieselben kultischen Vorschriften wiederkehren; es fehlt nur die Bestimmung über den Mißbrauch des Gottesnamens. Man braucht nicht allzu viel dahinter zu suchen; das Hauptbestreben mußte sein, den Umfang des Dekalogs nicht anschwellen zu lassen und wenigstens die Zahl

[1]) Vgl. o. S. 431 ff. 458 ff. [2]) Vgl. o. S. 224 ff. zu Ex. 33,18 ff.

zwölf nicht zu überschreiten. Denn es mußte eine Fülle neuer Satzungen hinzugefügt werden, die sich aus der Neugestaltung des Jahvekultes nach der Ansiedlung in Kanaan ergaben.

War Ex. 20 der Katechismus der Hebräer in der mosaischen Zeit, so stellt Ex. 34 eine Neuauflage aus der nachmosaischen Epoche dar[1]. Man darf nicht zu weit herabgehen, denn in beiden Dekalogen fehlt noch ein Hinweis auf das Königtum oder genauer ein Verbot der Majestätsbeleidigung, die damals noch der Gotteslästerung gleichgeachtet wurde. Das Wort „Katechismus" darf freilich nicht zu dem Irrtum verführen, als sei der Dekalog damals schon im Jugendunterricht gelehrt worden. Mit dem „Du" ist der erwachsene, verheiratete Mann, der Hausvater, angeredet[2]; denn nur so versteht man die Mahnung, nicht die Ehe zu brechen und des Nächsten Haus zu begehren. Darum ist auch die Pflicht, Vater und Mutter zu ehren, ursprünglich als die Rücksichtnahme auf die alten Eltern gemeint. Wie der Hausvater die Dekaloge lernte, ehe sie auf Tafeln an heiliger Stätte verzeichnet waren, kann man nur vermuten; wahrscheinlich aus Liturgien, die bei Prozessionen oder beim Eintritt in das Heiligtum gesungen wurden[3].

Daß die Geschichte der Dekaloge aus der schriftlichen Tradition in die mündliche hineinragt, ist zwar nirgends bezeugt, wenn man nicht die Sage über die mündliche Unterweisung Moses heranziehen will, läßt sich aber aus der gegenwärtigen Form noch sicher erschließen. Was für den jahvistischen Dekalog gilt[4], trifft auch auf den elohistischen zu,

---

[1]) Karl Budde: Geschichte der althebräischen Literatur[2] Leipzig 1909. S. 95 betont mit Recht, daß die Entstehung des Dekalogs am ehesten in der Zeit begreiflich ist, wo Israel eine neue Religion empfing, aber er macht mit diesem schönen Gedanken nicht Ernst, sondern denkt, Ex. 34 sei für Proselyten geschaffen, die zur Jahvereligion übertraten. Aber Proselyten gab es wenig oder gar nicht, und notwendiger war, zunächst für den Unterricht der eigenen Volksgenossen zu sorgen. Bei der Übernahme der Jahvereligion in Kades und bei ihrer Umwandlung aus der Nomaden- in eine Bauernreligion war Anlaß genug vorhanden, die neuen Forderungen einzuprägen. Budde S. 100 meint freilich, das nomadische Israel brauchte keine Gebote wie das vierte bis achte, sondern man müsse ins 8.–7. Jahrhundert hinabsteigen. Brauchte das prophetische Israel die Mahnungen etwa notwendiger, nicht zu töten, zu ehebrechen und zu stehlen?

[2]) Das hat Gunkel zuerst erkannt; vgl. seine israelitische Literatur (Kultur der Gegenwart I, 7) S. 75.

[3]) Daher stammen die schriftstellerischen Nachahmungen der Propheten und Psalmisten, deren „Liturgien" sich aufs engste mit den Dekalogen berühren; vgl. z. B. Micha 6,6ff.; Jes. 33,14ff.; Ps. 15; 24,3ff. [4]) Vgl. o. S. 474 Anm. 4.

der uns in zwei Fassungen mit geringen Abweichungen überliefert ist[1]. Die ursprüngliche Kürze, die bei einzelnen Geboten des zweiten Teiles noch erhalten ist, hat anderswo unter den breiten, später hinzugefügten Begründungen gelitten, aber die älteste Form mit ihrem lapidaren Stil läßt sich leicht wiederherstellen[2]. Grade weil die zehn Gebote eine so reiche Entwicklung erlebt haben, können sie nicht von den Sammlern stammen, die sie in ihre Sagenbücher aufnahmen. Die mosaische Herkunft gilt natürlich nur für die älteste Fassung. Beweisen oder, sagen wir noch vorsichtiger, mit Wahrscheinlichkeit nachweisen läßt sich freilich nur die Entstehung des Urkeimes in der mosaischen Zeit; ob Mose persönlich daran beteiligt war, entzieht sich unserer Kenntnis. Aber da das Siegel seines Geistes der israelitischen Religion für alle Zeiten aufgeprägt ist, so begehen wir sicher kein großes Unrecht, wenn wir auch den Dekalog in seine Ruhmestaten einreihen.

Betrachtet man die Überlieferungen jener Zeit wie aus der Vogelschau, so sieht man immer und überall nur einen Namen: Mose. Es werden zwar bisweilen auch Andere genannt, aber sie sind kaum mehr als Statisten und bilden nur den Hintergrund, von dem sich die alles überragende Größe Moses abhebt. Es ist fast, als hätte jene Epoche nur diesen einen Mann hervorgebracht. Er allein hat zur Sagenschöpfung gereizt, und die Liebe der Erzähler, die ihn mit ihren Geschichten umgab, ist der beste Maßstab für seine einzigartige Persönlichkeit. Mose war alles in allem: Befreier seines Volkes, Führer und Organisator, Richter und Priester. Nicht alle Seiten seines Wesens hat die Sage in gleicher Weise dargestellt. Wie sie für die Entstehung Israels als einer politischen Nation kein kongeniales Verständnis gehabt hat, so läßt sie auch Mose als den Schöpfer seines Volkes nur dunkel erkennen, und doch war in Kades ohne Zweifel die Werdezeit des künftigen Israels, dem Mose in den Ältesten eine politische Organisation gegeben haben soll. Während der ganzen Wüstenzeit vom Auszug aus Ägypten bis zur Ankunft im Ostjordanlande erscheint Mose als der politische Führer Israels, aber mit Vorliebe wird er als Priester geschildert. Auch seine Bedeutung als Richter hat die Sage erfaßt, weil er sich hier schon dem Priester näherte. Als er das Gerichtswesen ordnete und dezentralisierte, behielt er sich selbst als dem Vertreter der Gottheit die letzte Entscheidung in schwierigen Fällen vor. So steht der Priester über dem

[1]) Ex. 20,2ff. und Dtn. 5,6ff.

[2]) Vgl. Göttinger Bibelwerk II, 1. S. 235f. Einen andern Versuch hat Kittel: Geschichte[3] I S. 552f. gemacht.

Richter, so sind Recht, Sitte, Gesetz abhängig von der Religion, so beginnt im Keime, wenn man will, die Theokratie. Es hat einen tiefen Sinn, wenn Mose Führer, Richter und Priester in einer Person war; in ihn münden alle Ströme des profanen, geistigen und religiösen Lebens der Israeliten. Aber Mose ist nur der treue Verweser Jahves, mit dem er untrennbar zusammengehört.

Welcher unendlichen Energie bedurfte Mose, um sein Ziel zu erreichen! Wer hohe Ideale hat, muß unzählige Widerstände brechen, da die schwere, gestaltlose Masse sich ihm mit ihrer ganzen, trägen Wucht entgegen stemmt. Weit mehr als die Hälfte der Sagen weiß von einem Murren des Volkes oder Einzelner wider Mose. Wenn kein Wasser vorhanden ist, wenn es an Fleisch mangelt, wenn etwas fehlt oder fehlschlägt, immer ist Mose verantwortlich; er allein kann helfen, und er hilft auch. Von seiner erstaunlichen Arbeitskraft weiß die Sage vielfach zu erzählen. Welche Last hatte er an dem Volk zu tragen! Alles sollte er entscheiden; bei den geringsten Streitigkeiten ging man zu ihm als dem Richter, weil man zu ihm das größte Vertrauen hatte. Er erledigte alle Pflichten allein, bis er die Ältesten in ihr Amt einführte und einen Teil der Arbeit auf sie abwälzte. Als er auf den Sinai stieg und von Jahve in der neuen Religion unterwiesen wurde, da war sein Eifer so groß, daß er Speise und Trank vergaß. Aber zu der Kraft gesellt sich die Klugheit, die von der Sage oft veranschaulicht wird. Während Josua das Gekreische der Lust für Kriegslärm hält, weiß Mose sofort Bescheid. Als die Ältesten im Lager verzückt sind, möchte Josua ihnen wehren, aber Mose ist weitherzig und spürt das Wehen des göttlichen Geistes auch außerhalb des Amtes. Die Mannarätsel, mit denen Jahve zweimal den Scharfsinn Israels erprobt, werden von Mose spielend gelöst. Am Sinai will Jahve seinen Namen verbergen, aber es gelingt ihm nicht, weil Mose auch hinter der ausweichenden Antwort das Richtige erkennt, oder ein anderes Mal, weil Mose ihm durch List den Namen entlockt. Die Versuchungen in Massa und Meriba hat Mose durch Kraft und Klugheit siegreich bestanden, und grade darum ist er der Liebling seines Gottes geworden, der ihn überreich beschenkt.

Daneben verherrlicht die Sage seinen Gerechtigkeitssinn, den er schon als junger Mann in Ägypten und in Midian, den Volksgenossen wie den Fremden gegenüber, bewährte. Wahrheitsliebe, Gottesfurcht und Uneigennützigkeit sind die Tugenden, die den Richter in Kades auszeichnen, und als Dathan und Abiram diesen Ruf anzutasten wagen, werden sie durch ein Gottesurteil vernichtet. Darum

war Mose wie kein Anderer befähigt, der Gesetzgeber Israels zu werden. Aber vor allem beseelte ihn eine tiefe Liebe zu seinem Volk, das er wie ein Kind auf seinem Herzen trug und für das er wie ein Vater sorgte. Ist es nötig, dafür Beweise zu sammeln, wo alle Worte und alle Taten dem kleingläubigen und schwachen Geschlecht gelten, das ihm immer wieder mit Murren und Undank lohnt? Aber Mose läßt sich nicht entmutigen und verpflichtet sein Volk durch immer neue Zeichen der Liebe. Selbst in der Stunde der tiefsten Erniedrigung, als Israel um den goldenen Götzen tanzt, verliert er den Glauben an sein Volk nicht und ist bereit, alles für es zu opfern. Wunderbar ergreifend ist jene gewaltige Szene, wo er mit dem heiligen Gott um das Leben des sündigen Volkes ringt und seine Seelengröße in ihrer vollen Tiefe offenbart. Zarte, liebenswürdige Züge suchen wir bei Mose vergebens; sie würden auch zu dem Helden nicht passen, der in einer gärenden Zeit aus der chaotischen Masse seines Volkes ein Neues schaffen mußte. Die wilde Brandung des Meeres zu dämmen, bedarf es beharrlicher, mühsamer Arbeit, fast übermenschlicher Anstrengung. Wo sich dem Mose Widerstände entgegenstellten, konnte er von rücksichtsloser Schroffheit sein, und bisweilen flammte in seiner Seele ein leidenschaftlicher Zorn auf, den die Sage teilweise ins Gigantische vergrößert, aber gewiß richtig erfaßt hat. So soll schon der junge Mose im Jähzorn einen Ägypter erschlagen haben, der einen Hebräer vergewaltigte. Auf sein Geheiß sollen die Leviten ihre eigenen Verwandten ermordet haben. Das goldene Kalb gibt er selbst den Israeliten zu trinken, nachdem er es zermalmt hat, um alle Götzendiener zu töten. Die Rotte Korah und alle Gegner, die sich in Kades wider ihn erhoben, werden auf seine Bitte von der Gottheit hinweggerafft; selbst Aaron und Mirjam müssen ihr Murren büßen. Von einzigartiger, grandioser Schönheit ist die Szene, wie Mose die Gesetzestafeln zerschmettert, die er eben von der Gottheit als Geschenk erhalten hat. Welch ein Meer von Leidenschaft hat ein Erzähler hier dem ungestümen Mose zugetraut! Dieser Feuerkopf ist seines Feuergottes würdig an titanenhafter Urkraft, würdig auch des kongenialen Michelangelo, dessen Meisterauge zugleich den historischen Menschen und den Helden der Sage schaute. Der Geschichtsforscher freut sich, wenn er den Saum des mosaischen Gewandes erfaßt hat. Fortleben aber wird Mose, ewig-jung gleich seinem Gott, wie ihn die Phantasie des darstellenden und bildenden Künstlers in Sage und Marmor geschaffen hat.

Register.

Gen. 16,13 f. . . . . 290[5]
Gen. 21,14 ff. . . . . 290[5]
Dtn. 33,2–5 439
Dtn. 33,8 f. . . . . 215 f.
Jos. 5 . . . . . 59 f.
Jdc. 6,21 . . . . . 154[5]
Jdc. 6,25 ff. . . . . 266[3]
Jdc. 13,18 . . . . . 35[2]
Jdc. 15,17 . . . . . 266[3]

Aaron: Familie 257 f. 272 ff. Verhältnis zu Mirjam 264 ff., zu Mose 50 ff., zu den Leviten 212 ff. 218. Gegner Jahves 202 ff. 257 ff. 263. 271 ff. Elpriester 441. Stabwunder 275 ff. Unglaube 151 f. 342. Tod 342 f.
Abraham: spätjüdische Geburtssage 6. Einzelperson 396[3]
Ägyptisches: Amon des Weges 233. Asphalt 11[1]. Bäder 7[2]. Beschneidung 60[3]. Fanatismus 72[1]. Fliegen 71. Frösche 69. Gosen 400 ff. Gottheit in wahrer Gestalt 224[5] und vor dem Heere 233. Horusmythus 14. Hyksos 405[1]. Kulturelle Überlegenheit 106. Lagerordnung 241. Lebensmittel 137. Märchen 7. 89. Menephtah 401 ff. Osirismythus 13. Papyrusnachen 11[1]. 15. Pech 11[1]. 'pr-Leute 405[1]. Ramses II. 401 ff. Schlangenbeschwörer 88. Sklavenbehandlung 20[1]. Stäbe 456[6]. Standarten 160[4]. Trinkwasser 68[4]. Ziegelbrennen 63 f.
Älteste 170 ff.
Ahnenkultus 342[3].
Altäre: als Thronsitz 354[4]. In der Genesis 430. In der mosaischen Zeit 157. 167. 203. Form 466. Name 157[2]. Räucheraltar 277[2]. Mit Stierbild 203.
Amalekiter 155 ff. 296 ff. 423 f.
Amoriter 303[4]. 305 ff.
Arabisches: Brunnenlieder 349. Büchertitel 346[7]. Dschinnen 29. Feldherr und Seher 155[5]. Jaghuth 233. Kasiden 346 f. Lade, Parallele 449 f. Lokman 320. Maske 249[5]. Mohammed 175. Mosestab 455[6]. Räucheropfer 277[2]. Standarten 160[3]. Votivhände 159. Zauberdichter 325; vgl. Folkloristisches; Kulturelles.
Arad 299. 422[6].
Archäologisches; vgl. Kulturelles.
Argob 317[4].
Astralmythologie 244[1]. 451.
Atharim 294[4].
Auszug aus Ägypten 97 ff. 404 ff.

Baal, Religion 207 ff. Peor 209 ff. 216 f. 334 ff.
Babylonisch-Assyrisches: Chammurapi 189. 191. 266[2]. Erdharz 11[1]. Gilgamesch-Epos 277[2]. 335[1]. 344[2]; seine Geburtssage 11. Götter vor dem Heere 233. Kerube 463[1]. Lagerordnung 241. Lanze Marduks 355[1]. 459. Netzopfer 459. Sargons Geburtssage 8. Schicksalsgemach 246[6]. Schicksalstafeln 234. Schlangengreife 454. Schöpfungsmythus 45. Schwur 355[1]. Segenssprüche 356. Siebenertage 463[1]. Stäbe 283. Standarten 160. 456[6]. Votivhände 159.
Balak 317[5]. 320 ff.
Beer lahaj roi 290 f.
Bela 256[3].
Beschneidung 56 ff. 460 f. 474 ff.
Bildlosigkeit 430. 458 f. 466 f.
Bileam 318 ff. 337.
Brunnen 350.
Buch des Lebens 203[1]. 347[1]; des Redlichen 346. Kriegsbuch Jahves 346 f.

Bund 183ff. 199. 439. Bundesbuch 192. 471.

Chabiru 393ff. 405[1]. 425f.

Dämonen 427ff. Vgl. Jahve.
Dathan und Abiram 252ff.
Dichter 325. 348f.
Dod 336[1].

Edom 301ff. 403. 424.
Edrei 317[4].
Eglon 317[5].
Eherne Schlange 284ff. 453ff. 458ff.
Eid 451.
Eldad und Modad 180.
Eleasar 257f. 273f. 340ff.
Elieser 273f.
Elreligion 55. 210. 412ff. 426ff. 433. 441. El Berith 428. El Eljon 55[1]. El Olam 428. El Roi 290[5]. El Schaddaj 53ff. 429[1].
Enakiter 293.
Engel 246. 451. Jahves 238f. 323[2]. Wüngengel 103.
Ephod 341. 452.
Erstgeburt 97ff. 430. 461.
Esel 323[1].
Eskol 293. 317[5].

Folkloristisches: Antlitz verhüllen 33[1]. Banner 157. 160f. 354f. 456ff. Beschneidung 56ff. Blick 288. Entmannung 58[5]. Fahneneid 355[1]. Gebärsteine 1[3]. Gefahren der Brautzeit 57ff. Geistübertragung 340f. Ins Gesicht spucken 266[2]. Götter vor dem Volk einherziehend 233. Hand der Gottheit 158ff. Himmelsbriefe 234. Jungfrauschaft-Opfer 57. Himmel auf Berg ruhend 182. Holz als Reinigungsmittel 122. Hornissen vor dem Heere 239. Lebenszeichen 159[5]. Maske 249f. 452f. Milch und Honig 41[3]. Namenglaube 36[1]. 225ff. 229ff. 476. Polterabend 57. Salz als Heilmittel 122. Schuhe ausziehen 30[2]. Schwur 355[1]. Segen und Fluch 324f. 332f. 356f. Sonnengewand 248[4]. Tiere, ihre Wertschätzung 326f. 450, vertreiben Völker 239. Vgl. Kulturelles, Motive, Zauber.

Gad 305. 310ff. 424[3].
Gattungen: Geschichtserzählung und Geschichtsschreibung 360[1]. Glücksmärchen 9. Notizen 360. Vgl. Lieder, Sagen.
Germanisches: Banner 161[2]. Blütenstäbe 283[7]. Eidstaben 355[1]. Eriks Speer 158[1]. Thors Hammer 234. 459.
Gersom 273f.
Gesetzestafeln 186ff. 211.
Gewitter 25. 207.
Gilead 312ff. 315[6]. 397[4].
Gosen 400ff.
Gottheit: Wesen, im Unterschied vom Dämon 427ff. Licht und Feuer 29. Naive Auffassung 106. Begegnet dem Menschen 62. 330. Gottesurteil 254. 259. 270. Vgl. Jahve.
Griechisches: Asklepiosstab 453ff. 455[4]. Göttermasken 250. Hermesstab 454. Keule des Herakles 282. Philemon und Baucis 52[1]. Quellenfinder 154. Schwur 355[1]. Semele 224[5]. Stabgötter 456[6]. Steinarchive 189.

Halbnomaden 394ff.
Harran 397.
Hauran 397f.
Hazeroth 266. 273.
Hebräer: Geschichte 393ff. Name 399[1]. Religion 425ff.
Hebron 293[1].
Hesbon 306ff.
Heuschrecken 74f. 81[1].
Hor 342[1].
Horma 296[2]. 299f. 422f.
Hur 156. 195. 377.
Hypostasen 238f.

Indisches: Buddhas Verklärung 248[3]. Gottheit in wahrer Gestalt 224[5].
Ithamar 257f.

Jahve: Jahu 37[4]. Antlitz 218ff. Erhabenheit 470. Etymologie 37. Herrlichkeit 224. Königskrönung 439. Name 34ff. 225ff. 238f. Schönheit 224. Thronbesteigung 54[1]. Zebaoth 246[5]. Astralgott 451. Baumgott 30. 469. Dämon 59. 103. 271. 325. Erdbebengott 256. Feuergott 29. 256. Führergott 113. 200ff. 243. 353f. 450. Gastgeber 182. Geschichtsgott 469. Heilgott 123. 286. 460. Heilig 203. Himmelsgott 182. 468. Kriegsgott 156ff. 233f. 246. 347. 352ff. 355. 45[1]. 456. 459f. Imker 239f. Lichtgott 29. 182. 248. In Nordsyrien und Babylonien verehrt 38. Midianitergott 37. 49. 434f. 443. 447ff. 469. Negergott 273. Orakelgott 245. 451ff.

Quellgott 460. 469. Schilfmeergott 443. Stabgott 47f. 76[1]. 149. 154. 157. 453ff. Tiergott 460. Vätergott 34. Vulkangott 468. Wüstengott 469. Vor Mose unbekannt 432ff. 439. Überlistet 35. 228.
Jahza 305.
Jair 316[5]. 317[1].
Jakobel 394[2].
Jenoam 404[3].
Jesus: Abendmahl 183[4]. Geburtssage 4ff. Jünger 180. Messias 45. Verklärung 248. Zeichen des Menschensohnes 53[4].
Jethro 16ff. 161ff. 235[1]. 387. 391f. 436ff. 464.
Josua 155. 339f. 377. 464[6]. Buch 423[2]. Lanze 157[5]. 456[5]. Name 298[2]. 432.

Kades: Lage 419ff. Sagen 150ff. 164ff. 258. 262ff. 386ff. Aufenthalt der Hebräer dort 422ff. Religionsstiftung 431. Verhältnis zum Sinai 387ff. 390[3].
Kalb, goldenes 199ff.
Kalebiter 294ff. 422f.
Kamos 335.
Keniter 235[1]. 423.
Kerube 221. 449. 451. 463[1].
Kibroth hatthaava 140.
Korah 259ff. 269.
Kulturelles: Allgemeines 363f. Alter 344. Ausschluß aus dem Lager 266. Beduinen auf Reisen 58[4]. Braten und Kochen 104[4]. Brote, ungesäuerte 105[1]. Dolmen 318. 344. Feuersteine 58[3]. 59[5]. 318[2]. Fleisch 139ff. Fremdes Gebiet durchziehen 303. Hebammen 1ff. 6ff. 15. Hirtenwaffen 47[2]. Hirtinnen 20[9]. Lebensmittel 137ff. 141. Särge 318[2]. Steinhürden 315[1]. Straßen 301[2]. Streitigkeiten der Sklaven 20.
Kundschafter 291ff.
Kusch, Kuschan 271.

Lade 189. 207. 221. 230. 235ff. 240ff. 352ff. 385. 440. 449f. 459.
Lagerordnung 241.
Levi, Stamm 213f.
Leviten 211ff. 260ff. 275ff. 463ff.
Lieder: Allgemeines 345ff. Bannerlied 354. Beschreibungslieder 347. Bileamlieder 333f. Brunnenlieder 349. Entwicklung 354. 358f. Gottesdienstliche 357. Heldenlieder 347. Hymnus 351. Improvisation 351[3]. Liebeslieder 352. Mirjamlied 351. Öffentliche 357. Primitive 359. Private 357. Profane 346. 357. Psalmen 352. Schlachtlieder 352. 354. 357. Segen Aarons 356f. Signalworte 352. Spottlied auf Hesbon 306f. Volkspoesie und Kunstpoesie 348. 358f. Zauberssprüche 357.
Lotsage 315.

Malsteine 199. 430.
Mamre 317[5].
Manasse 316ff.
Manna 136. Sagen 124ff. 386. 462.
Mara: Lage 412ff. Sagen 121ff. 282.
Massa: Etymologie 451[4]. Sagen 130ff. 145ff.
Mazzoth 104. 431[1].
Menephtah, Quelle 404[2].
Meriba: Etymologie 451[4]. Sagen 148ff.
Mesa, Inschrift 316. 336.
Midianiter: Wohnsitze 417f. Vgl. Jahve, Jethro, Zippora.
Minäer 464[2].
Mirjam 264ff. Familienverhältnisse 272. Lied 351.
Moabiter 305ff. 310ff. 321ff. 334ff.
Mose: Name 432[1]. Spätjüdische Geburtssagen 6. Aussetzung 1ff. Am ägyptischen Hof 7f. 16f. 43. Berufung 21ff. Beschneidung 56ff. Heirat 18ff. 56ff. 271ff. 392[3]. 440. Hirt 19. 366. Familienverhältnisse 272ff. Am Sinai 391f. In der Zeit nach Kades 378[1]. Entdecker Jahves 23ff. 33ff. 49. 434. Maske 246ff. Prophet 267. Richter 168ff. Levit 214. 258ff. 281ff. Priester 162ff. 259. Zauberer 85. 156. 246ff. 452. Unglaube 44. 151f. Segen 215f. 439. Tod 343f. Dargestellt 160[2]. Charakter 18f. 127. 228. 231. 265. 267. 478ff.
Mosera 213. 343.
Motive: Definition 374. Aussetzung 7ff. Brunnenszenen 20. Diener und Herr 52. 180. 201. Etymologie 24. 31. 35. 58[4]. 122. 126. 128. 131. 140. 144f. 148. 151f. 155. 168[2]. 209[4]. 256. 258. 266. 282. 290. 299. Etymologie verloren gegangen 155[4]. 266[3]. 282[1]. 290[4]. Feuer, das nicht verbrennt 25ff. Fürbitte 80. 202. 285. Gattentreue 14. Gehülfe der Arbeit 178. Gottheit gebunden 326, betrogen 58[5]. 228. 326, in wahrer Gestalt erscheinend 224[5],

Namen verschweigend 35, ihre Lieblinge beschenkend 48. 191. 231, mit Menschen kämpfend 59. 231. Heldengeburt 7[3]. Kindermord 2ff. Legitimation neuer Dynastien 10[3]. 41. Meer, trockener Durchzug 117. Murren 144. 251ff. 264ff. 276ff. Musik, wunderbare 28. Mutterliebe 14. Plagen, zur Auswanderung zwingend 69. Quellen gesund machen 122, spalten 154. Raub des Rangzeichens 234. Schuhe zerschleißen nicht 344[2]. Stab grünt 282. Stinkendes Wasser 69[2]. Tier hilfreich 12f. Tierlauf, dämonischer 31[4]. Unbekannte Eltern 9. Versuchung 127ff. 147. 216. Weissagung eines neuen Herrschers 4ff. 11ff. Weltperioden 53. Wettkampf 95. Zugeständnisse 70ff. Vgl. Folkloristisches, Stil.
Musik 351.

Nabatäisches: Hermesstab 454. Vgl. Petra.
Nadab und Abihu 257ff. 263. 269.
Nebo 334[3]. 344. 463[1].
Negeb 393ff.

Og 317ff.
Ohrringe 201. 221. 449[3]. 452[9].
Orakel 171ff. 179. 245. 341. 451ff. 465.
Ostland 320[4]. 397[3].

Pascha 101ff. 430. 461.
Peor 328[2]. 334[3].
Persisches: Zoroaster 248[4].
Pethor 320[3].
Petra 337[1]. 342[1]. 354[4]. 418. 454.
Philister: Straße 110. Götter 233.
Phönikisches: Blütenstab 283. Gottheit mit erhobenen Händen 159. 455. Opfertarif von Marseille 190. Schlangenstab 455. Votivhände 159. Zelt, heiliges 241f.
Phönikon 413.
Phunon 290.
Pinehas 216f. 274f. 336ff. 432[1].
Pisga 328[2]. 334[3].
Pithom 403.
Polytheismus und Polydämonismus 426ff.
Priester 175f. 211ff. 259ff. 278ff. 463ff. Vgl. Leviten, Aaron.
Propheten 179. 206. 267f. 331. 467.
Prostitution 201f. 335[1].

Quellenkritik 368ff.

Räucheropfer 262[2]. 276ff.
Ramses: Gau 402. Stadt 403.
Rechtswesen 175ff. 471ff.
Ruben 255. 305. 310ff. 336[3]. 424[8].

Sabbath 61. 127ff. 461ff. 475ff.
Sagen: Abfassungszeit 384f. Verhältnis zur Geschichte 360ff., zur Politik 365f. Einzelsagen 374ff. Kränze 386ff. Sammlungen 359ff. Bücher 368ff. Varianten 366f. Ätiologisch 48. 59. 103f. 129. 136. 168. 173. 177. 211. 221. 280f. 289. 295. 338. Antimythologisch 185. 228. Ethnologisch 377f. Heldensagen 376f. Kultisch 31. 38. 375f. 390ff. Kulturell 20. 65. 172f. 282. 363. Märchenhaft 7. 324. 360f. 364f. Mythologisch 21f. 24ff. 31ff. 57ff. 76. 85. 149. 182. 197. 240. 247. Novellistisch 19. Ortssagen 378f. Prosaisch 345ff. Typisch oder individuell 364. Aus Ammon 318. Aus Midian 385. 442. Aus Moab 350[2]. Aus dem Ostjordanland 378. 385. Vgl. Motive, Stil.
Saraphe 246[5]. 285. 454.
Schilfmeer: Lage 414ff. 417. Katastrophe 108ff. 443. Straße 110. 410ff.
Sichem 386. 393. 394[2].
Sihon 304ff. 317[5].
Sima 36[1].
Sinai: Lage 49. 409ff. Identifikationen 32[2]. 417[3]. 418[7]. Halbinsel 412ff. Name 24. 32. Dornbusch 23ff. Feuer- und Wolkensäule 111ff. 219. Heiligtümer 442. Höhle 227. Offenbarung 180ff. Vulkan 29. 112f. 192f. 416ff. Wallfahrtsort 435f. Zug zum S. unhistorisch 121ff. 164ff. 168. 390. 419.
Sittlichkeit 65f. 106f. 467ff.
Stab, vgl. Zauber.
Stierdienst 206ff.
Stiftszelt 179. 240ff. 450.
Stil: Anschaulich 128. 178. 293. 380. Farblos 51. 232. Fromm 16. Gedämpft 16. Gemütvoll 15. Kleinmalerei 137f. Knapp 38. 57. 78. 141. 149. 375. 379f. Kunstvoll 15. 77ff. 94f. 99f. 107. 120ff. 195ff. 205. 328. Naiv 106. 199. 202. National 15. Phantastisch 365f. Priesterlich 194ff. Reflektierend 80. Rührend 163. Schalkhaft 15. Gegensatz 121. 205. 381. Personen, redend 381, ihre Zahl 382. Steigerung 1ff.

82. 94. 382. Symmetrie 94. 121. 383. Verdoppelung 77. 94. 383. Wiederholung 78[3]. 94. 382. Zahlen, heilige 66. 77f. 80[4]. 94. 179. 187. 193. 199. 383f. Vgl. Sage, Motive.
Suez 409f.

Tanz 351.
Thabera 256.
Theraphim 249. 452f.

Urim und Thummim 216. 231. 452.

Wachteln 137ff. 142.
Wadi Tumilat 401ff.
Weihrauch 262[2]. 276ff.
Wolke 242ff. Vgl. Sinai.
Wüstenstationen 415[1].
Wüstenwanderung 304.

Zadok 275. 281.
Zauber: Schau- und Schadzauber 85f. 92[2]. Sympathetisch 91. 157f. 287f. Verwandlung 88ff. Wort 12. 325. 330ff. 352f. 359. Wunder und Plagen 45. 68ff. 85f. Mantel 117. Priester 158. Stab 45. 47f. 76[1]. 85. 88ff. 147ff. 151. 153ff. 156ff. 279ff. 283. 385. 453ff. 455ff. Vgl. Folkloristisches, Motive.
Zehn Gebote 190. 471ff.
Zentralisation des Kultus 466f.
Zephat 296[2]. 299.
Zippora 18. 57ff. 162ff. 271. 392[3]. 440. 460f.

Gedruckt bei Hubert & Co., G. m. b. H. in Göttingen.

Dr. Hugo Greßmann:

Professor der Theologie in Berlin

Anfänge Israels (2. Mose bis Richter) nebst einer Einleitung in die **Sagen und Legenden Israels.**

Zugleich 1. Abtlg., 2. Bd. der „Schriften des Alten Testaments in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt." (Vgl. die nächste Seite). Erschienen ist bis jetzt die 1. Lieferung, wird aber nur an die Subskribenten auf das Gesamtwerk abgegeben. Fertig wird der Band im Frühjahr 1913 vorliegen und dann auch einzeln (zu erhöhtem Preise, etwa 4,80 Mk.) zu beziehen sein.

Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels (von Samuel bis Amos und Hosea), übersetzt und erklärt und mit Erläuterungen versehen. 1910. (Vgl. die nächste Seite.)

Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt von **Arthur Ungnad** und gemeinverständlich erklärt von **Hugo Greßmann.** 1911.

5 Mk.; geb. 5,80 Mk.

Liter. Zentralblatt, 1912 Nr. 4: Es war sicher ein ausgezeichneter Gedanke, das umfangreichste und wichtigste babylonische Epos in einer bequem lesbaren Übersetzung und mit eingehender gemeinverständlicher Erklärung versehen herauszugeben. **Die Übersetzung Ungnads ist eine vorzügliche Leistung,** die in vielen Stücken über die grundlegenden Arbeiten Jensens hinausführt, nicht nur in der Übersetzung einzelner Stellen, sondern auch in der Anordnung der Fragmente. Die kurze Erklärung aller vorkommenden Eigennamen im Eigennamenverzeichnis wird von vielen dankbar begrüßt werden. Der von Greßmann bearbeitete Teil gibt eine sorgfältige Analyse des Ganzen nach stofflichen und formalen Gesichtspunkten, zieht Vergleiche mit verwandten Märchen und Sagen und versucht dem Ganzen und seinen Teilen auch vom mythologischen Standpunkt aus gerecht zu werden. **Eine derartige Erklärung des Epos ist ein großes Verdienst und es wäre nur zu wünschen, daß auch andere Erzeugnisse der babylonischen Literatur einen Exegeten finden möchten, der sich mit soviel Liebe in jede Einzelheit versenkt, der soviel Belesenheit und soviel künstlerisches Einfühlungsvermögen für seine Arbeit mitbringt wie Greßmann."**

Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie. Vergriffen. Neue Auflage mutmaßlich 1913.

Soeben ist erschienen:

Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften. Von Lic. Hans Böhlig, Gymnasialoberlehrer in Dresden. 1913. Mit Abbildungen im Text 6 Mk. (Aus: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, hrsg. von Bousset und Gunkel. Neue Folge, 2. Heft.)

Inhalt: Einleitung. I. Die Religion von Tarsos. A. Die heidnische Volksreligion. B. Die Mystik. C. Das Weltbild. D. Der Mithra-Kult. II. Die Philosophie von Tarsos. III. Das Judentum von Tarsos. Schlußwort. Sach-, Wort- und Stellenregister.

Aus dem Vorwort: Will man den Apostel wirklich verstehn, so müssen die Einflüsse, die auf ihn gewirkt haben, soweit es möglich ist, aufgezeigt werden. Diese Arbeit ist im einzelnen vielfach in Angriff genommen, aber noch nicht systematisch geleistet worden. Die Stellung unseres Themas brachte es mit sich, daß auch in dieser Arbeit nur einzelne Hauptpunkte im Anschluß an die Gesamtdarstellung herausgegriffen worden sind.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Einladung zur 2. Subskription auf

Die Schriften des Alten Testaments

in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt
von Prof. Lic. Dr. **Hugo Greßmann**, Berlin; Prof. DDr. **H. Gunkel**, Gießen; Privatdozent Pfarrer Lic. **M. Haller**, Bern; Privatdozent Pastor Lic. **Hans Schmidt**, Breslau; Prof. DDr. **W. Stärk**, Jena u. Prof. Lic. **P. Volz**, Tübingen.

in etwa 28 Lieferungen zu je 1 Mk. oder in 7 handlichen Bänden

zum der Lieferungsausgabe entsprechenden Subskriptionspreise von etwa 28 *M*, in 7 Ganzleinenbänden etwa 36,40 *M*; in 4 Halblederbänden zu etwa 40 *M*.

Ausführlicher Prospekt kostenfrei.

Erschienen sind bis Oktober 1912:

I. Abteilung, 1. Band:

Die Urgeschichte und die Patriarchen (1. Buch Mosis) übersetzt, erklärt und mit Einleitungen in die fünf Bücher Mosis und in die Sagen des 1. Buches Mosis versehen von **Hermann Gunkel.** Mit Register.

In der 2. Subskr.: geh. 4 *M*; Lnbd. 5,20 *M*. **Erhöhter Einzelpreis:** 5,60 *M*; Lnbd. 6,80 *M*. (In der Halbleder-Ausgabe nur zusammen mit dem in Vorbereitung befindlichen 2. Bande der I. Abt.)

II. Abteilung, 1. Band:

Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels (von Samuel bis Amos und Hosea) übersetzt, erklärt und mit Einleitung und Register versehen von **Hugo Greßmann.**

In der 2. Subskr.: geh. 5 *M*; Lnbd. 6,20 *M*; Halblederband (Bock-Saffian) 8 *M*. **Erhöhter Einzelpreis:** 6 *M* bezw. 7,20 *M* und 9 *M*.

III. Abteilung, 1. Band:

Lyrik (Psalmen, Hohelied und Verwandtes). Übersetzt, erklärt und mit Einleitungen und Registern versehen von **W. Stärk.**

In der 2. Subskr.: 4 *M*; Lnbd. 5,20 *M*. **Erhöhter Einzelpr.:** 4,80 *M*; Lnbd. 6 *M*.

III. Abteilung, 2. Band:

Weisheit (Hiob, Sprüche, Jesus Sirach und Prediger). Übersetzt, erklärt und mit Einleitungen versehen von **P. Volz.**

In der 2. Subskr.: 3,50 *M*; Lnbd. 4,70 *M*. **Erhöhter Einzelpr.:** 4,20 *M*; Lnbd. 5,40 *M*.

III. Abteilung, 1. und 2. Band in einen Halblederband gebunden: In der 2. Subskr. 10,50 *M*; erhöhter Einzelpreis 12 *M*.

Im Erscheinen sind noch:

I. Abtlg. 2. Bd.: Anfänge Israels (2. Mose bis Richter) von **H. Greßmann.** – II. Abt. 2. Bd.: Die großen Propheten und ihre Zeit. Von **H. Schmidt.** – II. Abt. 3. Bd.: Das Judentum. Von **M. Haller.**

Damit wird das Werk abgeschlossen sein.

Jede gute Buchhandlung legt die Bände zur Ansicht vor.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

D. Hermann Gunkel

Professor der Theologie in Gießen.

Genesis übersetzt und erklärt. **3. neubearbeitete Auflage.** Mit ausführlichen Registern von P. Schorlemmer. CIV, 510 S. Lex. 8°. geh. 11 Mk.; Lnbd. 12 Mk., Halbfrz. 13 Mk. (Zugleich 1. Band der 1. Abtlg. d. Göttinger Handkommentars zum Alten Testament. Hrsg. von Prof. D. W. Nowack.)

Theologie und Glaube, 1911, Nr. 3: „Kein verständiger Exeget wird ohne diesen in seiner Art bedeutendsten Kommentar zur Genesis an diesem Buche noch arbeiten. Übrigens wird **auch der konservativste Exeget nicht weniges freudig begrüßen,** z. B. die Ausführungen über das hohe Alter der Patriarchenerzählungen oder über die Bekämpfung der Auswüchse der nur religionsgeschichtlichen und der panbabylonistischen Richtung."

Les Annales de bibliographie Theologique 1911, 11: „Le commentaire de M. Gunkel sur la Genèse **a marqué une date dans l' exégèse de l' Ancien Testament; il y a fait une sorte de petite révolution** . . . . . Malgré ses scrupules de purisme allemand, M. Gunkel ne s'offensera sans doute pas si nous constatons que, par les préoccupations d'art qui se font jour dans son livre, par son sens de la vie réelle, par son aversion pour le pédantisme et la froide érudition, sa Genesis se trouve **être le plus français des commentaires allemands, je veux dire celui qui répond le mieux aux goûts et à la tournure d'esprit des lecteurs français.**"

Die Urgeschichte und die Patriarchen (1. Buch Mosis) übersetzt, erklärt und mit Einleitungen in die fünf Bücher Mosis und in die Sagen des 1. Buches Mosis versehen. (Vgl. die vorherige Seite.)

Ausgewählte Psalmen übersetzt und erklärt. **3. verbesserte und vermehrte Auflage.** 1911. 3.80 Mk.; in Ganzleinwandband 4.60 Mk.

Theol. Lit. Blatt 1912, 19: Bringt man zu alledem in Anschlag, daß Gunkel auch in der Einzelerklärung oft seine eigenen Wege geht, daß er grundsätzlich mit dem herkömmlichen Kommentarbetrieb bricht, der in Textkritik und Metrik zu ersticken droht, und daß er statt dessen **lediglich die Gedichte selbst zum Reden bringen will, so kann diese Psalmenerklärung nur bestens zur Lektüre empfohlen werden.** Wer nach der Anweisung des Verf. in dem Büchlein blättert, wie man in einer Gedichtsammlung hin und her schlägt, und sich liebevoll in jene Welt versenkt, **wird reichen Gewinn haben.**"

Das Ich der Psalmen. Von Privatdozent Lic. **Emil Balla.** 1912 4,80 Mk.

Evangelische Freiheit, 1912. Heft 8: „Vielleicht werden manche fragen, ob es sich lohnt, ein solches Buch zu lesen. Demgegenüber sei hier vor allem betont, daß B. sehr viel mehr bietet, als der Titel vermuten läßt. Er hat erstens nicht nur die Psalmen, sondern viele Texte in den prophetischen Büchern und Hagiographen herangezogen, soweit sie zur Gattung der Psalmen gehören; er hat zweitens seine Untersuchung auch auf die ägyptischen und babylonischen Psalmen ausgedehnt, von denen er zahlreiche Übersetzungsproben bietet, und er hat drittens seine Arbeit so angelegt, daß sie **zugleich als eine Stilgeschichte der Individual-Psalmen** gelten muß. Er achtet überall auf Form und Inhalt, Motive und Aufbau, Rhythmus und Parallelismus und weist gerade dadurch einen zweifellosen Zusammenhang der hebräischen Psalmendichtung mit der des vorderen Orients nach. **Da das Buch mit klarem Kopf und warmem Herzen geschrieben ist, so ist seine Lektüre lehrreich und fesselnd zugleich.**"

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

United Theological Seminary Library
MAIN BS580.M6 G747
Gressmann, Hu Mose und seine zeit;
3 0645 0004 5313 0